نوائے ادب

(ششماہی)

جلد ۴۴ : شمارہ ۱

اپریل ۱۹۹۴ ع

انجمن اسلام اردو ریسرچ انسٹی ٹیوٹ

۹۲، دادا بھائی نوروجی روڈ، بمبئی ۴۰۰ ۰۰۱

انجمن اسلام
اردو ریسرچ انسٹی ٹیوٹ مشاورتی مجلس
(ممبئی یونیورسٹی کے ضابطہ کے مطابق)

صدر

ڈاکٹر محمد اسحاق جمخانہ والا

•

سیکرٹری

پروفیسر نظام الدین ایس گوریکر

•

اراکین

جناب عبدالمجید ای پالکا — جناب عبدالستار زری والا

پروفیسر عبدالقادر قاضی — جناب عبدالعظیم کھنکٹے — پروفیسر شفیع شیخ

• • • •

مجلس عاملہ

صدر

ڈاکٹر محمد اسحاق جمخانہ والا

•

نائب صدر	نائب صدر	نائب صدر
جناب رضوان حارث	محترمہ ہمائے پیر بھائی	جناب عزیز احمد بھائی
•	•	•
شریک معتمدین	معتمد عمومی	خازن و شریک خازن
جناب یوسف مراد	جناب عبدالمجید ای پالکا	جناب یوسف دلال
جناب عبدالستار زری والا		جناب ایس اے قادری

اراکین

جناب امین کھنڈوانی	محترمہ زلیخا مرچنٹ	جناب سعید دادرکر
جناب احمد آر پیر محمد	جناب رضوان فاروقی	جناب غازی شیخ
جناب سمیع خطیب	پروفیسر عبدالقادر قاضی	جناب عبدالعظیم کھنکٹے

پروفیسر نظام الدین ایس گوریکر

• • •

اردو ریسرچ انسٹی ٹیوٹ کے قیام سے تا حال ڈائرکٹران

پروفیسر سید نجیب اشرف ندوی (۱۹۴۷ سے ۱۹۶۸)

پروفیسر سید ظہیرالدین مدنی (۱۹۶۹ سے ۱۹۷۴)

پروفیسر نظام الدین ایس گوریکر (۱۹۷۵ سے جاری)

نوائے ادب بمبئی

ششماہی

مدیر

پروفیسر نظام الدین ایس گوریکر

•

جلد ۴۴ — شمارہ ۱

اپریل ۱۹۹۴ ع

•

مندرجات

احوال واقعی

مصطفیٰ فقیہ صاحب کی افسوسناک رحلت:

مصطفیٰ فقیہ صاحب جیسے شریف النفس انسان ایک مدت تک انجمن اسلام کے نائب صدر رہے اور تادم حیات انجمن کی خاطر اپنی خدمات خاموشی سے انجام دیتے رہے۔ درحقیقت فقیہ صاحب جو بقول ایک شاعر ع "یادگار زمانہ ہیں یہ لوگ" نے یکم مارچ ۱۹۹۴ع کو داعی اجل کو لبیک کہا۔ فقیہ صاحب عالیجناب مرار جی بھائی دیسائی صاحب (وزیر اعلیٰ صوبہ بمبئی) کی کابینہ میں نائب وزیر اور مہاراشٹر کی کابینہ میں یشونت راؤ چوہان کے ساتھ وزیر غذا کی حیثیت سے خدمات انجام دیں۔ وہ کانگریس کے پرانے خادم اور مجاہدین آزادی کے علمبرداروں میں سے تھے۔ جیل گئے لیکن کانگریس سے زندگی کے آخری لمحات تک وابستہ رہے۔ وہ نیشنلسٹ مسلمان اور مولانا آزاد کے پرستاروں میں سے تھے۔ کسوکس مسلم ایجوکیشن سوسائٹی ضلع تھانہ (بھیونڈی) کے کوئی پچیس سال تک صدر رہے اور وقتاً فوقتاً تعلیمی اداروں سے سرکاری طور پر منسلک رہے اور اردو کی خدمت کو فرض اولین تصور کرتے رہے۔ فقیہ صاحب کی المناک موت سے مسلم قوم میں بالعموم ایک خلا پیدا ضرور ہوگیا ہے جو ناممکن نہیں تو مشکل ترین ضرور ہے۔ اللہ ان کو جنت الفردوس میں بلند جگہ عطا کرے ع

ایں دعا از من و جملہ جہاں آمین باد

احمد زکریا صاحب کی ناگہاں موت:

افسوس کی بات ہے کہ احمد زکریا صاحب ۱۱ دسمبر ۱۹۹۳ع کو حرکت قلب بند ہوجانے کی سبب اللہ کو پیارے ہوگئے۔ اللہ تعالیٰ انہیں اپنے جوار رحمت میں جگہ دے (آمین)۔ زکریا صاحب انجمن اسلام کے سرگرم رکن اور اسلامی ثقافت کے قابل قدر خادم، اسلامک ٹائمز کے مدیر اور کل ہند اسلامی ثقافتی مرکز کے صدر رہے۔ اسلامی ممالک کے علاوہ روس و دیگر ممالک کا بھی اسلامی

کاز کے تعلق سے دورہ کرتے رہے۔ انکی اچانک جوانمرگی کے سبب انجمن قوم و ملک میں ایک خلا پیدا ہوگیا ہے جو بڑی مشکل سے پر ہوسکتا ہے ع

خدا بخشے بہت سی خوبیاں تھیں مرنے والے میں

زکریا صاحب کا سیرت پر بصیرت افروز خطبہ:

انجمن اسلام نے سال رواں کے لئے معین الدین حارث یادگار سیرت تقریر کے لئے ڈاکٹر رفیق زکریا صاحب کو مدعو کیا تھا اور جسٹس مدھوکر ادھیکاری صاحب مہمان خصوصی کی حیثیت سے حاضر تھے۔ ڈاکٹر محمد اسحاق جمخانہ والا صاحب (صدر انجمن اسلام) نے صدارت کے فرائض انجام دیئے۔

ڈاکٹر زکریا صاحب نے برادران وطن اور انکی اسلام کے تعلق سے غلط فہمیوں پر پُرمغز تقریر فرمائی جو ہر لحاظ سے قابل تعریف تھی۔ ڈاکٹر صاحب نے اپنے انداز میں غلط فہمیوں کا مغربی اور مشرقی ماہرین اسلامیت کے بیانات کے پیش نظر ازالہ کرنے کی جو سعی بلیغ کی وہ قابل تحسین ہے اور بتایا کہ اسلام کسی قسم کی رکاوٹ کا باعث نہیں بنتا بلکہ مفاہمت کے جذبہ کو استعمال کرنے کی ہر وقت اور ہر حال میں اجازت دیتا ہے۔

جسٹس ادھیکاری صاحب نے بھی زکریا صاحب کی تائید میں بڑی اچھی تقریر کی۔ اور ڈاکٹر اسحاق جمخانہ والا صاحب نے اپنے صدارتی خطبہ میں زکریا صاحب اور جسٹس ادھیکاری صاحب کی خدمت میں ہدیۂ تشکر پیش کیا۔

رضوان حارث صاحب بحیثیت نائب صدر:

انجمن اسلام کی مجلس عمومی کے جلسہ میں جناب رضوان حارث صاحب کا نائب صدر کی حیثیت سے بالاتفاق رائے انتخاب ہوا۔ حارث صاحب سابق ایم ایل اے۔ تھانہ مسلم ایجوکیشن سوسائٹی کے صدر اور ضلع تھانہ لوکل بورڈ کی تعلیمی کمیٹی کے چیئرمین تھے اور فی الحال جج کمیٹی کے صدر ہیں۔ امید کی جاتی ہے کہ وہ اپنے تجربات سے انجمن کے کاموں میں دلچسپی لیکر صدر محترم ڈاکٹر جمخانہ والا صاحب کی بالعموم اور انجمن اسلام کی مجلس انتظامیہ کی بالخصوص مدد کرتے رہینگے۔

سعید دادرکر صاحب بحیثیت چیئرمین :

ڈاکٹر محمد اسحاق جمخانہ والا صاحب (صدر انجمن اسلام) نے جناب سعید دادرکر صاحب کو انجمن کی تعلیمی کمیٹی برائے صبیان کے صدر کی حیثیت سے مقرر کیا۔

اکبر پیر بھائی کالج کی سلور جوبلی :

کالج ھٰذا کے جشن سیمین کے موقع پر (منعقدہ ۲۶ مارچ ۱۹۹۴ع) صدر انجمن ڈاکٹر جمخانہ والا صاحب نے وزیر اعلیٰ جناب شرد پوار کے ایک خطیر عطیہ یعنی پچیس لاکھ روپے کا اعلان کیا۔

انجمن اسلام وزیراعلیٰ شری شرد پوار صاحب خدمت میں ہدیۂ تشکر پیش کرتی ہے۔

گر قبول افتد زہے عز و شرف

انسٹی ٹیوٹ کے ڈائرکٹر کو اعزاز۔

عالیجناب ڈاکٹر اے سی الیگزاندرا (مہاراشٹر کے گورنر) نے بمبئی یونیورسٹی کے چانسلر کی حیثیت سے پروفیسر نظام الدین ایس گوریکر کو مزید تین سال کے لئے سینیٹ کا رکن نامزد کیا ہے اور بمبئی یونیورسٹی نے اپریل ۱۹۹۷ع تک سینٹ زیوئرس کالج (بمبئی) میں گوریکر صاحب کی اعزازی پروفیسر شپ کی مدت میں توسیع کردی ہے۔ اردو، فارسی اور اسلامیات کے طلبہ ڈاکٹریٹ کی ڈگری کے لئے گوریکر صاحب کی نگرانی میں زیوئرس کالج میں داخلہ لے سکتے ہیں۔

دو ممتاز صدر مدرسین اپنے عہدوں سے سبکدوش :

محترمہ رشیدہ قاضی، پرنسپل، انجمن اسلام حویلر کالج (باندرہ) اور محترمہ صدیقہ انکولیکر، پرنسپل، معین الدین حارث کالج آف ایجوکیشن (ماہم) حال ہی میں ملازمت سے سبکدوش ہوگئیں ہیں۔ انکی خدمات کے اعتراف میں انجمن اسلام نے الوداعی جلسہ کا اہتمام کیا اور نذرانۂ عقیدت پیش کیا۔ امید کی جاتی ہے کہ یہ دونوں خواتین اپنے تجربات سے انجمن کے کاموں کو آگے بڑھانے میں برابر دلچسپی لیتی رہینگی۔

(پروفیسر) نظام الدین ایس گوریکر
(مدیر)

غزالی مشہدی

ڈاکٹر سلمان عباسی، لکھنؤ یونیورسٹی، لکھنؤ

سولہویں صدی کے ابتدائی سال میں شاہ اسمٰعیل اول (۱۵۰۲-۱۵۲۴ء) نے ایران میں صفوی حکومت کی بنیاد رکھی۔ یہ دور ایران کی تاریخ میں ایک آزمائشی دور کی حیثیت رکھتا ہے اس لئے کہ اس کے حکمران سرحدی اور اندرونی حملوں کے تدارک میں اس قدر مصروف رہے کہ شعراء اور ادباء کی سرپرستی تو درکنار انہوں نے ان کی باقاعدہ حوصلہ شکنی شروع کردی تھی اور ان پر بہت سی پابندیاں عاید کردی تھیں۔ شاہ اسمٰعیل کا بیٹا شاہ طہماسپ (۱۵۲۴-۱۵۷۶ء) بھی اپنے پیشرو کی طرح غیرملکی حملوں اور اندرونی مداخلت کا مقابلہ کرنے کے لئے فوجی قوت بڑھاتا رہا۔ اس نے اپنے ابتدائی دور حکومت میں ادب نوازی اور قدردانی کا ثبوت دیا اور شعراء کو نوازا لیکن وہ جلد ہی مذہب اور علمائے مذہب سے اس قدر متاثر ہوگیا تھا کہ اس نے تمام شعراء پر پابندی عائد کردی کہ وہ بادشاہوں اور امیروں کی شان میں مدحیہ قصائد کے بجائے صرف ائمہ کرام کی شان میں قصائد کہا کریں۔ مذہبی شاعری کے علاوہ ہر قسم کی شاعری پر پابندی عاید ہوگئی۔ ان حالات میں ایرانی شعراء اور ادباء اپنے وطن میں گھٹن سی محسوس کرنے لگے۔ اور بقول بدایونی بظاہر شاید یہی سب سے بڑا سبب تھا کہ ایک سو سے زائد نامور ایرانی شعراء اس دور میں ترک وطن کر کے ہندوستان آگئے۔[1]

ہندوستانی ادب نوازی، داد و دہش اور قدردانی کا سلسلہ صرف مغل حکومت تک ہی محدود نہ تھا بلکہ بادشاہ کے دربار سے وابستہ امراء اور دکن کی خود مختار ریاستوں میں بھی ادب پروری اور شاعر نوازی کا دور دورا تھا۔

علی عادل شاہ اپنی ادبی سرپرستیوں کے لئے دکن کی تاریخ میں ایک نمایاں مقام رکھتا ہے۔ مرزا محمد قاسم "تاریخ فرشتہ" میں رقم طراز ہیں۔[2]

---

۱ "منتخب التواریخ" ۳- ص ۴۳، مرتبہ سید احمد۔

۲ "تاریخ فرشتہ" (مرزا محمد قاسم) ۲۵ روضہ ۲، مقالہ ۳۰-۲۵۔

« سادات علماء و فضلا را گرامی داشته او راتب معین کرد و ہمگی ہمت آں گذرانید کہ مردم خوب در درگاہش جمع شوند۔ لہذا در اندر اک مدتی ار ایران و توران و سائر اقالیم سبع مردم خوب تشریف اوردہ بیجاپور رشک ربع مسکون گردید و علی عادل شاہ کہ بہ ارشاد سیدہ بودیک و نیم کرور رہون می در اندک مدت بر خلق پاشید۔ »

ابراہیم عادل شاہ نے بھی فیاضی اور سرپرستی کی یہ عادت اپنے چچا اور پیشرو علی عادل شاہ سے ورثے میں پائی۔ ابراہیم عادل شاہ ثانی تو اپنی قدر افزائیوں کی وجہ سے ایران تک بہت مشہور تھا۔ اس نے ادب اور اسکے متعلقین کی اعلی پیمانے پر سرپرستی کی اور انہیں ہر طرح سے نوازا وہ بڑا ہی عادل، نیک طینت اور خوش مزاج حکمران گذرا ہے اس کی انہیں خوبیوں اور خصائل سے متاثر ہوکر سنجر کاشانی نے اس کی تعریف میں لکھا ہے ؎

دو شاہ شاعر پرور بلند نام شدند	نخست والی غزنین دوم خدیو دکن
رسد بہ عہد تو شاعر بہ پایہ ملکی	رہی نوازش شاد و زہی زامود سخن

ابراہیم عادل شاہ ثانی نے اپنے دربار میں بہت سے نامور ادباء اور شعراء کو مدعو کیا، انہیں حسب مراتب انعامات و اکرامات سے نوازا اور صلہ و جاہ مناصب کی داد و دہش میں کوئی کمی باقی نہ رکھی۔ اس کے دربار میں بہت سے نامور شعرائے ایران بھی موجود تھے جن میں ملک قمی اور ظہوری ترشیزی کے نام صف اول کے فن کاروں میں شمار ہوتے ہیں۔ فیضی نے شہنشاہ اکبر کو اسی سلسلے میں تحریر کیا تھا۔[۱]

« در احمد نگر دو شاعر حاکی نہاد و صافی مشرب اند و در شعر مرتبہ عالی دارند، یکی ملک قمی کہ بکس کمتر اختلاف می کند و ہمیشہ مزہ تری دارد و دیگر ملا ظہوری کہ بغایت رنگین کلام است۔ »

گو کہ دکن کی تاریخ ایسے عادل اور فیاض حکمرانوں سے بھری پڑی

۱ سرو آزاد، غلام علی آزاد بلگرامی، ص ۳۲۔

ہیں جنھوں نے شعـــراء اور ادباء کو ہر موقع پر زر و جواہرات سے نوازا۔ لیکن فیاضیاں اس پیمانے پر نہ تھیں۔۔۔۔۔ جیسی مغل سلاطین کے درباروں میں تھیں اور جن کی توقع لیکر مذکورہ ادباء اور شعراء نے سرزمین ایران کو خیرباد کہہ کر ہندوستان کو اپنا مسکن بنایا تھا غالباً اسی لئے ظہوری نے اپنا مشہور «ساقی نامہ» برہان نظام شاہ کی خدمت میں روانہ کیا تھا۔ برہان نظام شاہ کو حالانکہ ادب و شاعری سے کوئی دلچسپی نہ تھی لیکن وہ ظہوری کے «ساقی نامہ» سے اس قدر متاثر ہوا کہ بعد میں خزانے سے لدے ہوئے کئی ہاتھی اسے تحفے کے طور پر دے کر اس کی قدر افزائی کی۔ اس قسم کی ادب نوازی کا سکہ جاری تھا اور یہ ادب نوازی ہندوستانی تہذیب اور درباری روایت کا جز بن چکی تھی۔ یہ صرف دکن تک محدود نہیں تھی بلکہ سارے ہندوستان میں یہی حال تھا۔

ہنـــدوستان کی تاریخ ادبی سرپرستیوں کے واقعات سے بھری پڑی ہے۔ سلاطین کے درباروں کے علاوہ امراء اور رؤسا نے اپنی فیاضیوں کی جو مثالیں قائم کی ہیں وہ بھی قابل ذکر ہیں۔ خصوصاً دکن کا نام اس زمرے میں نمایاں ہے اس لئے کہ اس کے حکمرانوں نے شعراء، ادباء اور فضلاء، علماء اور فصحاء کا ایران سے مراجعت کرنے کے بعد سرزمین ہند قدم رکھتے ہی سب سے پہلے استقبال کیا اور خصوصاً انہیں ایرانی اہل علم و دانش کو قریب سے دیکھنے اور سمجھنے کا موقع حاصل ہوا جو سمندری جہازوں سے سفر کرکے ہندوستان آئے اور سب سے پہلے سرزمین دکن نے انہیں خوش آمدید کہا غالباً اسی وجہ سے علمی سرپرستیوں اور ادب نوازیوں کے سلسلے میں دکن کا نام ہندوستانی تاریخ میں سرفہرست نظر آتا ہے۔ شمالی ہندوستان اور دوسرے مقامات پر ایران سے آنے والے ادباء اور شعراء نے کچھ عرصے تک دکن میں ضرور قیام کیا ہے اور اس قیام کے دوران وہ دوسرے ادب پرور رئیسوں اور امیروں کے مرکز نظر بنے رہے۔ ان میں کچھ دکن ہی میں رچ بس گئے اور کچھ ہندوستان کے دوسرے حصوں میں جاکر قیام پذیر ہوئے اور اپنے کمالات کا مظاہرہ کرکے قبولیت خاص و عام حاصل کی یہی شعراء مغل سلاطین کے دربار کی بھی رونق اور زینت ہے اور سلاطین مغلیہ کے

درباروں سے وابستہ امراء و رؤساء کے درباروں میں بھی انہوں نے رسائی حاصل کی جہاں پر ان کی مناسب قدر و منزلت ہوئی اور وقتاً فوقتاً مال و جواہرات سے بھی نوازا گیا

جب فارسی شاعری اپنے وطن ایران میں دربدر ہوگئی اور وہاں اس کی ساکھ گرنے لگی، اس دور میں ہندوستان میں یہ اپنے پورے عروج و کمال پر پہونچ چکی تھی ہندوستان کے گوشہ گوشہ میں اس کا بول بالا تھا۔ دانش مندوں اور مربیوں نے اس کی ترویج اور بقا کے سلسلے میں ہر ممکنہ امداد کیلئے اپنی رضامندی دے دی تھی۔ اور ہر طبقہ کی طرف سے استقبال کیا جاتا رہا۔ تصوف جو کہ فارسی شاعری کا خاصہ ہے اب ہندوستانی ذہنوں میں سرایت کررہا تھا۔ شہنشاہ اکبر جو بذات خود علم کا دلدادہ اور سرپرست تھا تصوف کی لہر میں ڈوب کر سرشار ہوگیا۔ خواجہ معین الدین چشتی اجمیری اور فتح پور سیکری کے مشہور بزرگ شیخ سلیم سے والہانہ عقیدت کا جذبہ دراصل اس کے دل میں اسی وقت پیدا ہوا تھا۔ غرضیکہ ہندوستان میں علم اور ادب نوازی کا سکہ جاری تھا۔ اور علوم کا کوئی شعبہ سرپرستوں اور مربیوں سے خالی نہ تھا۔ اس دور کی شاعری صرف زر و جواہر کی متبادل ہی نہیں بلکہ بڑی اہمیت کی حامل ہے اس دور میں فارسی شاعری نے جو فروغ پایا، اس کی مثال تاریخ میں کہیں اور دستیاب نہیں ہوتی۔ مغل دربار کے علاوہ بھی امراء اور رؤساء میں بیشتر ایسے اشخاص شامل تھے جو شعراء اور ادباء کو وقتاً فوقتاً اپنے قیمتی مشوروں سے نوازتے رہتے تھے اور ان کی سرپرستی اور رہنمائی میں کسی قسم کی کسر باقی نہ رکھتے تھے۔

مغل دربار، اکبر کی سرپرستی میں منبع علم بنا ہوا تھا۔ حکیم ابوالفتح گیلانی عبدالرحیم خان خاناں، اور ملک الشعراء فیضی جیسی بلند قامت شخصیات کی دلچسپیوں کی وجہ سے فارسی شاعری کو روز افزوں عروج حاصل ہورہا تھا۔ دراصل ان دانشوروں نے ہندوستان میں فارسی شاعری کی جڑیں مضبوط کرنے میں کوئی دقیقہ اٹھا نہ رکھا تھا یہی سبب ہے کہ غزالی اور عرفی جیسے باکمال شاعر جو اپنے وطن میں معیاری شاعر کی حیثیت سے شہرت حاصل کرسکتے تھے۔ ہندوستان

میں آئے، اور یہاں آنے کے بعد انکی شاعری پر نکھار آیا۔ جب انکے ذہنوں سے آلام و مصائب کا غبار چھٹا تو فکر اور تخیل نے انگڑائی لی اور انہوں نے معیاری شاعری اور اعلیٰ تخلیقی ادب کے بے شمار نمونے اپنے شاہکاروں کی شکل میں چھوڑے ہیں۔ صاحب مآثر رحیمی عبدالباقی نہاوندی نے ان اصحاب علم و دانش کی قابلیت اور ادبی صلاحیت پر تنقید کرتے ہوئے اپنے تذکرہ میں بہت کچھ لکھا ہے۔ عبدالرحیم خان خاناں کے دربار کے سلسلے میں ان کی تحریر ذیل میں نقل کی جارہی ہے۔"

« اکثر ازاعیان دولت و ارکان سلطنت پادشاہ مرحوم دست گرفتہ و تربیت کردہ وی اند۔ ہرکہ از ولایت آمدہ بندگی و مصاحبت ایشان اختیار می نمودہ چنانچہ خواجہ ثنائی و میرزا قلی میلی، و عرفی شیرازی و حیاتی گیلانی سائر مستعدان در خدمت او زمان درمیان شعرا مستحسن است، شیخ فیضی و مولانا عرفی شیرازی وغیرہ بآں روش حرف زدہ اند، بہ اشارۂ تعلیم وی بودہ۔ »

شاہی دربار کی سرپرستی اور فیضی کے ساتھ ساتھ دربار سے منسلک امراء اور رؤسا نے بھی ذاتی طور پر اپنے درباروں میں فارسی ادب اور شاعری کو جتنا فروغ دیا ہے اس کی مثال اور کہیں نہیں ملتی۔ ان امراء نے جو بذات خود بڑے عالم اور صاحب کمال گذرے ہیں نیز دربار اکبر میں اپنے علم و دانش کی بنا پر بلند قامت جاہ و مناصب پر مامور ہوئے۔ الگ الگ ایک دربار کی حیثیت بھی رکھتے تھے اور ان سب کے درباروں میں علاحدہ علاحدہ بھی علم و ادب کی شمعیں جگمگا رہی تھیں عبدالرحیم خانخاناں، ملک الشعراء فیضی، خان اعظم مرزا عزیز بھی خان زماں علی قلی خاں، اور حکیم ابوالفتح گیلانی جیسے باکمال اور علم دوست امراء اکبر کی دربار کی ادبی اور تہذیبی روایات کے روح رواں تھے۔ جن کی مساعی جمیلہ سے ہندوستان کی ادب نوازی اور علم پروری کے ڈنکے دور دور تک بج رہے تھے۔ ان امراء نے بہت سے ایرانی شعراء کا استقبال کیا اور ان کے کمالات کے عوض انہیں خوب نوازا۔ صرف خانخاناں کے دربار پر اگر نظر ڈالی جائے تو شعر و ادب کا ایک منبع وہاں سے برآمد ہوگا۔ اس زمانے کے

مشہور شعراء ملا شکیبی، عرفی، نظیری وغیرہ خانخاناں کے دربار سے وابستہ تھے اور اس کے طفیل گلشن ایران کے یہ پھول ہندوستان میں بھی خوب مہکے اور اپنی خوشبو سے سارے گلشن کو معطر کردیا۔

وطن ترک کرکے سرزمین ایران سے ہندوستان تک مہکنے والے پھولوں کے گلدستے میں مشہور شاعر غزالی مشہدی بھی شامل ہے جو شاہ طہماسپ کی تنگدلی اور بیجا زور و زبردستی سے تنگ آکر اولاً وارد دکن ہوا پھر دکن سے خان زمان علی قلی خان کی دعوت پر جونپور آیا۔ اور خان زمان کی سرکوبی اور قتل کے بعد دربار اکبری سے منسلک ہوگیا جہاں بعد میں "ملک الشعراء" کے اعلیٰ ترین عہدے تک پہونچا۔ تاریخی شواہد سے واضح ہے کہ دربار اکبری میں پہلی بار غزالی مشہدی سے رسم ملک الشعراء کی ابتدا ہوئی۔ اس کے بعد فیضی، طالب آملی اور کلیم ہمدانی وغیرہ اس فہرست میں شامل ہوئے۔ غزالی مشہدی کی اسی تاریخی اور ادبی اہمیت کے پیش نظر اس کی حیات، شخصیت اور شعر و فن کا جائزہ لینا اس مقالہ کا موضوع ہے۔

در حقیقت شعر و ادب کی دنیا جتنی حسین و نفیس اور رنگا رنگ ہے اتنی ہی غمگین، پرملال اور حادثوں سے بھری ہوئی ہے۔ یہاں آکر کچھ عناصر نے اپنی تعمیری قوتوں کو بروئے کار لاکر اپنے عصر اور ہمعصروں کے ساتھ قطعی انصاف نہیں کیا ہے۔ انھوں نے اس سلسلے میں صرف بے انصافی ہی نہیں برتی بلکہ اپنی ادبی دیانتداری کو بھی دوسروں کی نظروں میں مشکوک کرلیا ہے۔ شعر و ادب کی دنیا میں ہر فنکار ایک دوسرے پر سبقت حاصل کرنے کیلئے اپنا خون جگر پیتا ہے پھر یہ ضروری نہیں کہ وہ شہرت اور اعترافات کے معاملے میں اپنے ہمعصروں سے بازی لے ہی جائے۔ لیکن اس کا مطلب یہ ہرگز نہیں ہوتا کہ شاعر یا ادیب جسے اس کے ہمعصروں نے نظر انداز کردیا ہے اُسے ادب میں کوئی مقام قطعی حاصل ہی نہیں یا اس کا کوئی مرتبہ ہی نہیں ہے۔ یہ قطعاً بے انصافی ہوگی، کہ کسی ادیب یا شاعر کو پرکھتے وقت اس کی تخلیقات کی عظمت کو نظر انداز کرکے اسے اس کے ذاتی یا عصری پیمانے سے ناپا جائے۔ زیر نظر شاعر غزالی مشہدی

کا شمار بھی انھیں شعراء میں کیا جاسکتا ہے۔ جنھیں ان کے ہم عصروں نے نظر انداز کیا اور تعجب اور تاسف سے ملے جلے تاثرات کے ساتھ یہ واضح طور پر کہا جاسکتا ہے کہ اس شاعـــر کی زندگی اور اس کے زندہ جاوید فن کا یہی ایک المیہ ہے جو اسے اپنے دوسرے ہمعصروں سے ممتاز کرتا ہے۔ غزالی مشہدی کے فن کے بارے میں تو اس کے کلام کے ذریعہ سے خاطر خواہ معلومات حاصل ہوجاتی ہیں لیکن اس کی شخصیت اور ابتدائی زندگی سے متعلق اسکے عہد کے تمام تذکرہ نگار خاموش اور بے نیاز ہیں پھر بھی قرائن اور آثار کی مدد سے گمنام اور شہرت یافتہ شخصیتوں کے بارے میں کچھ نہ کچھ معلومات کا حاصل ہوجانا ناگزیر ہے۔

ذیل میں غزالی کے ابتدائی حـالات زندگی کی ایک مبہم سی تصویر قرائن و آثار کی مدد سے بنانے کی کوشش کی گئی ہے۔ اور اس امر کا بہرحـال خیال رکھا گیا ہے کہ جن ذرائع سے معلومات حاصل ہوئی ہیں وہ تاریخی شواہد کے اعتبار سے حتی الامکان قابل اعتناء ہوں۔

مختلف تذکروں کی ورق گردانی کے بعد غزالی نام کے انیس (۱۹) شاعروں سے ہمارا واسطہ پڑتا ہے۔ غزالی بلخی، غزالی طوسی (زین الدین حجۃ الاسلام محمد بن محمد) غزالی طوسی مجدالدین، غزالی ماوراءالنہری، غزالی جنبک مشہدی، غزالی سمرقندی، غزالی (نظام محمود طـاہر) مرزوق، میر اسلام غزالی، غزالی تبریزی، غزالی ہروی، غزالی (ازصاحبان معتمدالدولہ منوچہر خاں) غزالی غوری، غزالی کرکوی، غزالی خجندی، غزالی ابہری، غزالی انجدانی، غزالی مشہدی (علی رضا) اور غزالی مشہدی لیکن ہمارا مقصد آخر الـذکر یعنی غزالی مشہدی کی ذات سے بحث کرنا ہے اسی مقصد کی تکمیل کیلئے غزالی کے ابتدائی حالات زندگی کی تلاش میں ماضی کے دریچـــوں کو کھولا جارہا ہے۔

غـزالی کے معـاصر تذکرہ نگاروں میں کسی نے بھی اس کے نام کے متعلق کچھ نہیں لکھا ہے۔ متاخرین میں بھی کشن چند اخلاص کے علاوہ سب اس سلسلے میں خاموش ہیں۔ اخلاص نے اپنے تذکرہ ہمیشہ بہار میں غزالی کا نام علی رضائی مشہدی لکھا ہے۔ لیکن غزالی کے عہد سے تقریباً ۱۵۶ سال کے بعد لکھے جانے والے

اس تذکرہ سے یہ پتہ نہیں چلتا کہ اخلاص کو غزالی کے نام کے متعلق یہ معلومات کس ذریعے سے فراہم ہوئیں۔ جبکہ "سفینۂ خوشگو" کے مصنف نے اپنی تصنیف میں علی رضا غزالی کا باقاعدہ ذکر کرکے اس کے کلام کے نمونے بھی پیش کیے ہیں۔ اور قدرت اللہ گوپا مئوی نے "نتائج الافکار" میں علی قلی خاں سے وابستہ غزالی مشہدی کے فوراً بعد علی قلی رضا غزالی کے ذکر کے ساتھ اس کے کلام کا نمونہ بھی پیش کیا ہے۔ جس کی مدد سے علی رضا اور غزالی مشہدی دو الگ شخصیتیں ثابت ہوتی ہیں۔ لیکن اس کے باوجود غزالی مشہدی کا نام پورا پردۂ اخفا ہی میں رہتا ہے۔

غزالی کے دوسرے حالات زندگی کی طرح اس کے سن ولادت اور والدین کے بارے میں کسی تذکرہ نگار نے کہیں کوئی ذکر نہیں کیا ہے۔ خود غزالی نے اپنے کلیات کے دیباچے میں اپنے بارے میں جو کچھ لکھا ہے اس سے اُس کے والدین کا نام یا ان کی اصلیت کے بارے میں صرف چند مبہم معلومات حاصل ہوتی ہے۔ لیکن ایک مفروضہ سن ولادت ضرور مل جاتا ہے۔

برٹش میوزیم، لندن میں محفوظ قدیم فارسی مخطوطات کی فہرست مرتب کرتے وقت کلیات غزالی کے حالات زندگی پر روشنی ڈالتے ہوئے مشہور یورپی محقق اور مستشرق ڈاکٹر ریئو (D. R. RIEU) نے اس کا سن پیدائش ۹۳۶ھ قرار دیا ہے۔[1]

" . . . . He must have born about A H. 936"

اس سلسلے میں ڈاکٹر ریئو کی ادبی تحقیقات و دیانت پر قطعی شک نہیں کیا جاسکتا۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ غزالی نے اپنی تاریخ پیدائش کے بارے میں خود بڑے دلچسپ اور دلکش پیرایہ میں انکشاف کیا ہے۔ اس ضمن میں ذیل کے اشعار بھی اسی کلیات میں شامل ہیں۔ جن سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ (۹۳۳ھ) میں پیدا ہوا تھا۔[2]

درین مدینہ پس از ہجرت رسول امین

---

۱ ڈاکٹر ریئو کیٹیلاگ No. 251023-(RIEU)

۲ کلیات غزالی (رو نوشت) موزۂ برطانیہ (لندن) ورق ۸٦۔

غـــزالی کی جائے پیدائش کے بارے میں خود اس کے دونوں دواوین کے علاوہ دوسرے مستند اور معتبر ذرائع سے بھی اس بات کی تصدیق ہوتی ہے کہ وہ صوبۂ خراسان کے شہر مقدس میں پیدا ہوا تھا اور مذہب اثناء عشری سے متعلق تھا. تقی اوحدی نے اپنے تذکرے میں اس کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے .

« مولانا غزالی از مشہد مقدس مطہر رضویہ است.[1]

غزالی نے بذات خود مشہد مقدس کی سرزمین پر اپنی پیدائش کی نہ صرف اطلاع دی ہے بلکہ اسے اس بات پر فخر ہے کہ وہ اس پاک اور مقدس سرزمین کا زائیدہ اور پروردہ ہے جس کی عظمت اور تقدیس کا سارا عالم معترف ہے . مشہد مقدس سے متعلق ہونے پر غزالی ہی کیا کوئی بڑے سے بڑا شخص بھی اپنی ذات کو خوش قسمت تصور کر کے خود پر فخر کرسکتا ہے غزالی کا مندرجہ ذیل مطلع اس کے جذبات کا مظہر ہے .[2]

در کارگاہ چرخ اگر نیک در بدم
این دولتم بس است کہ از خاک مشہدم

زیر بحث شاعر غزالی مشہدی کی تعلیمی اسناد کے بارے میں کوئی تفصیل نہیں ملتی . وہ کن مدرسوں یا اداروں میں زیر تعلیم رہا کتنی تعلیم حاصل کی. اساتذہ اور طالب علم ساتھیوں میں کون کون قابل ذکر لوگ شامل تھے؟ یہ سوالات تشنہ معلومات ہیں . لیکن اس کے باوجود اس کی تعلیمی استعداد کے بارے میں کوئی مشکوک نظریہ نہیں قائم کیا جاسکتا ہے اس لئے کہ غزالی کے کلام کا بیشتر حصہ اس کے علم عمیق اور فن کارانہ پختگی کا مظہر ہے . قصائد، غزلیات، قطعات، رباعیات، مثنویات، ترجیع بند سب کے سب سنجیدہ اور متین عنوانات پر مشتمل ہیں . اور علم و حکمت کے نادر نکات سے بھرپور ہیں حتی کہ ہجویات بھی فن کارانہ گہرائیوں کا اعلی نمونہ ہیں . مثنوی « نقش بدیع » اور « ساقی نامہ » دونوں تصوف

---

۱ عرفات العاشقین، تقی اوحدی، ص ۵۲۰، جلد ۲

۲ « دیباچہ دیوان آثار الشباب، ایشیاٹک سوسائٹی کلکتہ، ص ۴۷.

اور عرفان کے باب میں ایک گرانقدر اضافے کے طور پر تسلیم کی جاسکتی ہیں۔ ان کے علاوہ اس کے ان نثری کارناموں کو بھی قطعاً نظر انداز نہیں کیا جاسکتا۔ جن کے ذریعے سے غزالی مشہدی عوام و خواص سے متعارف ہونے کی منزل سے ایکر ان میں مقبول اور معروف ہونے کی منزل تک روزافزوں ترقی کے آسمانوں کی سیر کرتا ہوا نظر آتا ہے اس کے ذہن کی رفعت سے یہ امر بہرحال ظاہر ہوتا ہے کہ وہ مروجہ علوم سے پوری طرح مالامال تھا۔ غزالی کی علمی اور فنی شخصیت پر روشنی ڈالتے ہوئے۔ صاحب «ہفت اقلیم» امین احمد رازی نے لکھا ہے۔

«مولانا غزالی بفضائل و کمالات صوری و معنوی محل بود۔[1]

ملا بدایونی کے علاوہ سارے تذکرہ نگار اس بات پر متفق ہیں کہ غزالی کا شمار اپنے دور کے اول درجے کے شعراء میں ہوتا ہے۔ شاید یہی وجہ ہے زیادہ تر تذکروں میں اس کی شاعری کے عروج و شباب اور اس کی شاعرانہ عظمت کا ذکر ملتا ہے لیکن اس کی شاعری کی ابتداء کہاں، کیسے، اور کب ہوئی؟ یہ ایک باقاعدہ سوال ہے جس کے جواب میں مندرجہ ذیل سطریں پیش خدمت ہیں۔

غزالی کی ابتدائی شاعری کے ضمن میں معتبر ذرائع سے رابطہ قائم کرنے کے بعد صادق کتابدار کے قول پر غور کیا جاسکتا ہے اور اسی قول کی روشنی میں یہ طے کیا جاسکتا ہے کہ وہ ابتدائی عمر ہی سے نہ صرف شعر و شاعری سے منسلک تھا بلکہ کم عمری میں ہی باقاعدہ شاعر کی حیثیت سے متعارف ہوچکا تھا۔ اس سلسلے میں صاحب تذکرہ «مجمع الخواص» صادقی کتابدار کی تحریر ملاحظہ ہو۔[2]

«در اوائل عمر شاعر شناخته شد چون نوری دندانی را ہجو گفت شهرتی بسزا یافت۔»

تذکرہ نگار موصوف نے صاف طور پر بتایا ہے کہ وہ اوائل عمر ہی میں بحیثیت شاعر متعارف اور مشہور ہوگیا تھا اور اسکی صلاحیتیں اپنے ہمعصروں پر

---

۱ تذکرہ «ہفت اقلیم» امین احمد رازی ص ۲۱۷۔

۲ تذکرہ «مجمع الخواص»، صادقی کتابدار، خدا بخش لائبریری، پٹنہ، ص ۱۳۸۔

سبقت لے جانے میں پوری طرح صرف ہورہی تھی۔ مذکورہ ہجو بھی اسکی اسی جد و جہد کی مثال ہے۔

غزالی کے «دیباچہ دیوان آثار الشباب» میں بھی اس کی ابتدائی شاعری سے متعلق کوئی واضح اطلاع نہیں ملتی۔ اس کے دیباچۂ دیوان میں نثری تحریر کے دوران ایک قطعہ اس مضمون کا ضرور ملتا ہے جس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ اس نے اپنا تخلص غیر شعوری طور پر یا کسی کے مشورے سے نہیں بلکہ بذات خود نہایت غور و فکر کے بعد منتخب کیا ہے۔ وجہہ تخلص میں بھی حسنِ نظر جمالیاتی احساس اور خود بینی کے عناصر شامل ہیں۔[1]

غــــزالی شد غزل گوئی شعارم	بوصف طلعت یوسف جمالان
چو آہو بودہ ام از خورد سالی	سگ آہوی چشم خورد سالان
غــــزالی بہر آن کردم تخلص	کہ دیدم مردمیہا از غزالان

مندرجہ بالا قطعہ کے مفہوم سے واضح ہے کہ اپنا شمار غزل گویوں میں کرتے وقت غزالی ذہنی طور پر جمالیاتی احساس کے ہجوم میں اس قدر کھویا ہوا ہے کہ اس کے قدم انکساری اور حسن خلوص کی انتہائی سرحدوں کو چھو رہے ہیں۔ اس نے اپنا تخلص غزالی صرف اس لئے منتخب کیا کہ انسانوں میں حسن خلوص اور لطیف احساس جمال کا شائبہ نظر آرہا تھا۔

ظاہر ہے کہ غزالی نے جب اوائل عمر ہی سے شاعری کی باقاعدہ ابتداء کردی تھی اور کچھ ہی عرصے میں اُسے اپنے ہمعصروں میں شہرت بھی حاصل ہوگئی تھی۔ تو یہ امر پایۂ ثبوت کو پہونچ جاتا ہے کہ اس نے اپنا تخلص بھی ابتدائے شاعری ہی میں منتخب کیا ہوگا۔ اس لیے کہ اس کے ابتدائی کلام کے جو نمونے دستیاب ہوتے ہیں انکی روشنی میں یہ بات یقین کے ساتھ کہی جاسکتی ہے کہ ابتدائے شاعری سے دور انتہا تک وہ اپنے تخلص کو برابر استعمال کرتا آیا ہے۔ اس کے تخلص کے بدلنے کی کوئی روایت یا کوئی واقعہ درج نہیں ہے۔

1 «دیوان آثار الشباب» غزالی مشہدی، ص ۱۵۔

غزالی کے معاصر و قریب کے تذکرہ نگاروں نے اس کی ایران کے شاہی دربار سے وابستگی کے متعلق کچھ نہیں لکھا ہے۔ صاحب «مجمع الخواص» کے بیان سے البتہ اس طرف اشارہ ملتا ہے کہ وہ شاہ طہماسپ کے دربار سے کسی نہ کسی حیثیت سے وابستہ ضرور تھا اور اسی کے خوف سے اس نے مہاجرت اختیار کی۔ چنانچہ اس سلسلے میں بھی صادقی کتابدار کی درج ذیل عبارت اہم ہے۔[1]

«در زمان شاہ مرحوم تہمت زدہ ای اندیشید و مہاجرت اختیار کردہ۔»

اس بیان سے اس خیال کو تقویت پہونچتی ہے کہ غزالی کا شاہ طہماسپ سے گہرا ربط تھا۔ اور اس کا شمار دربار کی باعزت اور قابل قدر شخصیات میں ہوتا تھا۔ شاہ طہماسپ کے علاوہ ایران کے کسی امیر، وزیر یا رئیس کے دربار سے غزالی کی وابستگی کا اور کوئی حال نہیں معلوم، لیکن طہماسپ کے دربار سے اس کے تعلقات کے بارے میں ایک اور اہم شہادت ملتی ہے۔ جس سے یہ بات واضح اور ثابت ہوجاتی ہے کہ قیام ایران کے دوران خاصے عرصے تک وہ اس کے دربار سے وابستہ رہا۔ غزالی کی پیدائش یعنی ۹۳۳ھ سے لے کر ۹۵۸ھ تک ایسی کوئی شہادت نہیں ملتی۔ لیکن ۹۵۸ھ میں شاہ طہماسپ کے حکم کی تعمیل میں حوالہ امیر بیگ کنجی معزول و محبوس کی ہجو اور سرزنش کرنے کیلئے اس نے سفر شیراز اختیار کیا۔[2] اس وقت غزالی کی عمر بائیس (۲۲) برس کی رہی ہوگی۔ کیونکہ اس واقعہ کے فوراً بعد خود اس پر عتاب نازل ہوا اور مجبوراً اسے ترک وطن کرنا پڑا اس لئے یہ زمانہ ایران میں اس کے فنی شباب کا زمانہ کہا جاسکتا ہے۔ جسمیں وہ اپنی صلاحیتوں سے دربار طہماسپ کی اہمیت میں اضافہ کررہا تھا۔ اغلب ہے کہ اس عمر سے پہلے وہ کسی دربار سے وابستہ رہا ہو یا نہ رہا ہو لیکن بائیس برس کی عمر کے بعد ہجرت کے وقت وہ طہماسپ کے دربار سے وابستہ رہا اسی کے غیظ و غضب کا شکار ہوکر عازم ہندوستان ہوا آقائے سعیدی نفیسی نے اپنی

۱ تذکرہ مجمع الخواص، صادقی کتابدار، خدا بخش لائبریری، پٹنہ، ص ۱۳۸۔

۲ نظم و نثر ایران و در زبان فارسی، سعید نفیسی، خدا بخش لائبریری پٹنہ، ص ۹۲، جلد ۲

تالیف میں غزالی مشہدی کے حالات زندگی اور امیر بیگ کججی کی سرزنش کا ذکر کرتے ہوئے مندرجہ بالا بیان کی تصدیق کی ہے۔ آقای سعیدی نفیسی کے الفاظ ملاحظہ ہوں۔[1]

«از سال ۹۵۸ ھ در ادروی شاہ طہماسپ بودہ او را نزد وی فرستاد
کہ اشعاری و سرزنش وی بگوید۔ پس از آن کہ بہ تہمت بدمذہبی
خواستہ اند او را آزار دہند، بہ ہندوستان رفتہ۔»

شاہ طہماسپ کے دربار میں غزالی پر کیا گذری اس نے ترک وطن کا فیصلہ کیوں کیا، پھر ترک وطن کے بعد کن مرحلوں سے گذرتا ہوا دربار اکبری میں «ملک الشعراء» کے درجے تک پہونچا اس کی تفصیلی بحث آئندہ صفحات میں پیش کی جائے گی۔

جیسا کہ اس مقالہ کے آغاز میں تحریر کیا جاچکا ہے کہ جس دور سے زیر بحث شاعر غزالی مشہدی کا تعلق ہے اس دور کے ایرانی حکمرانوں اور خصوصاً شاہ طہماسپ نے مذہب اور علمائے مذہب سے متاثر ہوکر شعراء ایران کو واضح ہدایت دی تھی کہ وہ امراء و سلاطین کے بجائے صرف ائمہ کرام کی شان میں قصائد لکھا کریں اس حکم کی خلاف ورزی کرنے والے معزولی و معتوبی تک کی سزائیں پاتے تھے مذہبی شاعری کے علاوہ تمام دروازے بند ہوجانے کی وجہ سے شعرائے ایران میں احساس کمتری بڑھنے لگا۔ اور وہ ہندوستانی درباروں کی فیاضیوں کا حال سن کر ہندوستان کی طرف متوجہ ہوئے۔ ملا بدایونی کے بقول شاید یہی سب سے بڑا سبب تھا کہ ایک سو ستر (۱۷۰) نامور ایرانی شعراء اس دور میں ترک وطن کرکے ہندوستان آگئے تھے۔

صاحب تاریخ عالم آرائی عباسی نے اس دور کے ایران کے بدلے ہوئے حالات پر روشنی ڈالتے ہوئے یوں تحریر کیا ہے۔[2]

---

۱ نظم و نثر ایران و در زبان فارسی، سعید نفیسی، خدا بخش لائبریری، پٹنہ، ص ۴۱۴

۲ تاریخ عالم آرائی عباسی، اسکندر بیگ ترکمان، تہران ایڈیشن، ص ۱۱۲۹۔

«بجملاً در زمان دولت ہمایون آن حضرت خلائق و عباداللہ تقوی و پرہیزگاری بہ نوعی مبالغہ فرمودند کہ قصہ خوانان و معرکہ گیران از اموری کہ در شائبہ لہو و لعب باشند ممنوع گشت۔»

بدایونی اور اسکندر بیگ ترکمان کی تحریروں سے یہ بات واضح ہوگئی کہ ایران کے ادبی حالات متزلزل ہونے کے سبب وہاں کے نامور شعراء بے قدری کا شکار ہوکر عازم ہندوستان ہورہے تھے۔ انہیں نامور شعراء میں زیر بحث غزالی مشہدی بھی شامل ہے جو اولاً تو شاہ طہماسپ کے لشکر سے وابستہ رہ کر شاہانہ فیاضیوں سے بہرہ مند ہوتا رہا لیکن بعد میں طہماسپ کی نگاہوں سے اتر گیا اور اس کے لئے الحاد اور مذہبی بے اعتدالی کے الزام میں قتل کا حکم جاری ہوگیا مجبوراً وہ عراق سے براہ فارس، آبی راستے سے وارد ہندوستان ہوا۔ شروع میں کچھ دن دکن میں گزارے پھر شمالی ہند کا رخ اختیار کیا اور بعد میں دربار اکبری میں «ملک الشعراء» کے خطاب سے نوازا گیا۔ ملا بدایونی مندرجہ ذیل واقعہ کے راوی ہیں ان کے الفاظ ہیں۔[1]

«چون بتقریب الحاد و بے اعتدالی او را عراق قصد کشتن او کردند از آنجا بدکن فرار نمود، پس بہند آمد۔ چند سال پیش زمان خان بود بعد ازان ملازمت بادشاہی رسیدہ خطاب ملک الشعراء یافت۔»

علاؤالدین کامی نے «نفائس المآثر» میں اس واقعہ کو مندرجہ ذیل الفاظ میں تحریر کیا ہے[2]

«در فرصتی کہ ملا در دکن بودہ . . . علی قلی خان یک ہزار روپیہ خرج راہ جہت ملا فرستاد . . . . . و بعد از قتل علی خان چنانچہ مذکور شد است، باین درگاہ معلی آمدہ، بہ عنایات بادشاہانہ سرفراز و ارجمند شد و خطاب «ملک الشعراء»

۱ منتخب التواریخ، ملا بدایونی ٹیگور لائبریری، لکھنؤ، ص ۱۷۰۔

۲ نفائس المآثر، علاؤالدولہ کامی، ٹیگور لائبریری، لکھنؤ، ص ۳۶-۳۵۔

پائے۔»

مشہور مستشرق ڈاکٹر اسپرنگر (Sprenger) نے بھی اس بیان کی تصدیق کی ہے۔[1]

" Ghazally Mashhady fled from the Iraq, where he had been in danger of being put to death, in to the deccan."

اب سوال یہ ہے کہ ترک وطن کرتے ہوئے غزالی نے ہندوستان کی راہ کیوں اختیار کی اور سب سے پہلے دکن کا انتخاب کیوں کیا؟ اس سوال کا قطعی جواب تلاش کرنے کیلئے ہمیں غزالی کے حالات زندگی کی تفصیلات میں جانا ہوگا اور اس عہد کے سیاسی، سماجی، تہذیبی اور ادبی حالات کا عمیق جائزہ لینا ہوگا کہ کیا شاعر مذکورہ کے سامنے کوئی ایسی خاص مجبوری تھی جس کے سبب اس نے اکبر اور امراء اکبر کے درباروں کو چھوڑ کر دکن میں پناہ لی یا یہ محض اس کی پسند تھی؟

ایران سے مراجعت کر کے ہندوستان آتے وقت غزالی نے دکن کو اپنی منزل کیوں بنایا اور وہاں سے فوراً ہی شمالی ہند کا رخ اختیار کیوں کیا؟ اس سوال کا جواب تلاش کرتے وقت یہ امر ملحوظ رکھنا چاہئیے کہ ایران کی ادبی زبوں حالی کی وجہ سے وہاں کے بیشتر ادباء و شعراء ترک وطن اختیار کر کے ہندوستان آرہے تھے۔ چونکہ اس دور میں ایران سے ہندوستان کا سفر کرنے کیلئے سمندر سے زیادہ محفوظ اور کوئی راستہ نہیں تھا۔ دوسرے یہ کہ ہندوستان کی بندرگاہیں صرف دکن ہی میں تھیں اور ان کا فاصلہ بھی جنوبی ایران سے بہت کم تھا اس لئے ایران سے آنے والے لوگ یہاں لازمی طور پر دکن ہی میں پہلے وارد ہوتے تھے۔ اور یہاں سے وہ دکن ہی کی کسی ریاست یا دربار سے منسلک ہوجاتے یا پھر دکن سے شمالی ہند کا رخ اختیار کرتے تھے۔ اور جہاں بھی ان کی قدر و منزلت ہوتی وہیں کے ہوجاتے۔ غزالی کا دکن آنا بھی اسی لئے ناگزیر ہے۔ سمندری راستے سے اسکے سفر کرنے کی شہادت بھی ملتی ہے۔ صاحب «عرفات العاشقین»

---

۱ اودھ، کیٹلاگ، ڈاکٹر اسپرنگر، ص ۶۱۔

سے تحریر کیا ہے [۱]

«گویند چون از خراسان بعراق فارس آمد از آنجا رغبت به ہند فرموده از راه دریا بدکن افتاد.»

غزالی کی زندگی کے ان ایام کے قیمتی حالات معلوم کرنے کی غرض سے مختلف تاریخوں اور تذکروں میں تلاش اور جستجو کے باوجود کوئی ایسا ذریعہ نہیں مل سکا جسکی مدد سے یہ ثابت ہوسکتا کہ اس نے دکن میں کتنے عرصے تک قیام کیا اور اس عرصے میں وہ کس حکمران کے دربار میں رہا تھا اس کی دکن میں کیا قدر و منزلت ہوئی؟ تمام ذرائع اس سوال کا جواب دینے سے قاصر ہیں اور تاریخوں میں غزالی کے سفر ہند اور دکن میں قیام کا ذکر مختصراً ملتا ہے لیکن تذکروں میں دکن کے قیام کے زمانے کے حالات بالکل نہیں ملتے ممکن ہے وہ دکن میں اپنے قدم نہ جما پایا ہو اور بے قدری سے عاجز آکر صوبیدار جونپور کی دعوت قبول کرنے پر مجبور ہوگیا ہو۔

علی قلی خان صوبیدار جونپور نے غزالی کی دکن میں بے قدری کا حال سن کر اُسے ایک ہزار سکہ رائج الوقت اور ایک قطعہ لکھ کر بھیجا تھا۔ [۲]

ای غزالی بحق شاه نجف	که سوئے بندگان چون آئی
چونکه بے قدر بوده ای آنجا	«سرخود گیر» و زود بیرون آئی

سر خود گیر و . . . غزالی کا سر یعنی غین برابر ایک ہزار اعداد، جیسا کہ آئندہ باب میں بیان کیا جائے گا اس دعوت کو غزالی نے قبول کرلیا تھا اور دکن سے فوراً شمالی ہند کا سفر اختیار کرکے جونپور کو اپنا مسکن بنایا اور وہاں علی قلی خان کی فرمائش پر اس نے اپنی مثنوی «نقش بدیع» تخلیق کی جسمیں ایک ہزار اشعار تھے اور اسے ہر شعر پر ایک طلائی سکے کے اعتبار سے ایک ہزار سکے علی قلی خان سے حاصل ہوئے تھے وہ ایک مختصر مدت تک جون پور

۱ عرفات العاشقین، تقی اوحدی، خدا بخش لائبریری، پٹنہ، ص ۵۲۰، جلد ۲۔

۲ ملا بدایونی، «منتخب التواریخ»، ٹیگور لائبریری، لکھنؤ، ص ۱۰۷۔

میں علی قلی خاں اس کے بھائی بہادر خاں کے ساتھ رہا پھر علی قلی خاں کے قتل کے بعد اکبر کے دربار میں رسائی ہوگی۔ غزالی کے تئیں علی قلی خاں کی سرپرستی کا سب سے پہلا واقعہ متعدد تذکروں کے حوالوں سے درج کیا جاچکا ہے۔ کہ اس نے ایک ہزار روپئے، گھوڑے اور دوسرے تحائف بھیج کر کس طرح غزالی کو دکن چھوڑ کر جونپور آنے پر مجبور کیا اور کس طرح غزالی نے دکن سے مراجعت کرکے شمالی ہند کا رخ اختیار کیا۔ اس سلسلے میں «منتخب التواریخ» «عرفات العاشقین» «ہفت اقلیم» «مجمع النفائس» «نفائس المآثر» «ہفت آسمان» «نتائج الافکار» اور ید بیضا وغیرہ اس بیان پر متفق ہیں کہ دکن میں غزالی کی بے قدری کا حال سن کر حاکم جونپور علی قلی خاں نے اسے دعوت نامہ بھیج کر اپنے دربار میں بلایا اور غزالی نے اس دعوت کو خندہ پیشانی سے قبول کرلیا۔ دعوت نامہ کے ساتھ جو مال و متاع بھیجا گیا تھا وہ علی قلی خاں کی سرپرستی اور فیاضی اور جذبۂ داد و دہش کی علامت تصور کیا جاسکتا ہے۔ معتبر ذرائع سے معلوم ہوا ہے کہ غزالی کے جونپور وارد ہونے کے بعد علی قلی خاں نے اسے بہت نوازا اور اس کے بھائی بہادر خاں کی نظر عنایت بھی غزالی پر رہی۔

صاحب «عرفات العاشقین» تقی اوحدی نے لکھا ہے۔[1]

«کتاب «نقش بدیع» دل گوہر شاہوار وغیرہ اکثر در خدمت و صحبت ایشان شدند۔»

غزالی کی مثنوی «نقش بدیع» (جو کہ نظامی کی مخزن الاسرار کے طرزاور اس وزن میں لکھی گئی ہے) کے سلسلے میں تذکروں میں مرقوم ہے کہ یہ ایک ہزار اشعار پر مشتمل مذکورہ مثنوی غزالی نے اپنے ممدوح اور سرپرست علی قلی خان کی فرمائش پر تخلیق کی تھی اور اس کے ہر شعر پر ایک طلائی سکے کے حساب سے ایک ہزار طلائی سکے انعام کے طور پر حاصل کئے تھے، صاحب ہفت اقلیم، امین احمد رازی نے اس واقعہ کی تصدیق کرتے ہوئے لکھا ہے۔[2]

---

۱ عرفات العاشقین، تقی اوحدی، خدا بخش لائبریری، پٹنہ، ص ۵۲۰

۲ ہفت اقلیم، امین احمد رازی، ٹیگور لائبریری، لکھنؤ، ص ۴۱۷۔

«عرالی سالہا جات زمان بسر بردہ «نقش بدیع» را دران زمان بنظم آوردہ و در عوض ہر بیتی یک طلائی صلا یافت.»

مولانا غلام علی آزاد بلگرامی نے اپنے تذکرۂ خزانہ عامرہ میں ہفت اقلیم کے مندرجہ بالا اقتباس کی صداقت اور حقیقت پر روشنی ڈالتے ہوئے اصل واقعہ کی تائید بھی کی ہے اور مثنوی «نقش بدیع» کے چند اشعار نقل کئے ہیں جو علی قلی خان کی مدح میں ہیں۔[1]

«نقش بدیع» کہ ہزار بیت، بہ ہر بیت یک اشرفی صلہ یافت، درین کتاب مدح خان زمان می گوید.»

خان زمان صاحب امن و امان	پیشرو و مہدی آخــر زمان
آنکہ خرد یافتہ منشور ازو	چشمۂ خورشید سخن نور ازو
طرز سخن از ہمہ کس پیشتر	در ہمہ فن از ہمہ کس بیشتر
دادگر عیش تو جاوید باد	ظل تو ہمسایہ خورشید باد
سخن کہ القاب تو از زر نوشتہ	تیغ ترا سد سکندر نوشتہ

مثنوی نقش بدیع سے ماخوذ مندرجہ بالا اشعار کی مدد سے اس بیکران محبت اور عقیدت کا پتہ چلتا ہے جو غزالی مشہدی کو اپنے ممدوح اور سرپرست علی قلی خان کی ذات سے تھی۔ اس ذاتی دلچسپی اور وابستگی کے پیچھے غزالی کے ذہن و دل میں جو جذبہ پوشیدہ ہے وہ مذکورہ بالا اشعار سے ظاہر ہوتا ہے اس نے اپنے ممدوح کو نمایاں اور منفرد کرنے میں کوئی کسر نہیں اٹھا رکھی ہے اور اس کی تعریف میں جو کچھ کہا ہے وہ حقیقت سے قریب اور کذب و ریا سے بہت دور ہے۔ اس نے اپنے ممدوح کی تعریف کرتے ہوئے اس کی زندگی کے حقیقی پہلوؤں کو زیر بحث رکھا ہے اور اس وہبی اصول کو ہر جگہ برتنے کی بھرپور کوشش بھی کی ہے۔ اس وجہ سے اس امر کو بھی یقینی تصور کیا جاسکتا ہے کہ علی قلی خان کی سرپرستی اور نوازش سے وہ اتنا مطمئن تھا کہ اس کے کلام

۱ خزانہ عامرہ، آزاد بلگرامی، ٹیگور لائبریری، لکھنؤ، ص ۳۶۳

میں جذبے کی صداقت جابجا جھلک اٹھتی ہے۔

تذکروں اور تاریخی کتب میں اس ضمن کے حالات بہی بہت مختصر اور مبہم ہیں۔ بہرحال تذکرہ نویسوں کے بیانات سے اس بات کی تصدیق ہوتی ہے کہ غزالی ابتـــداً خان زمان کے دربار سے وابستہ رہا اور اس کے ممدوح اور خاندان کی فیاضیوں کا سلسلہ عرصہ دراز تک جاری رہا۔ غزالی اُن سرپرستیوں سے فیضیاب ہوتا رہا پھر خان زماں کے قتل کے بعد وہ اکبر کے دربار سے وابستہ ہوگیا۔ اور آخر عمر تک وہیں رہا۔

آئین اکبری مصنفہ ابوالفضل کے زیر نظر نسخے میں جو کہ مستند اور قابل اعتبار سمجھا جاتا ہے، فاضل مرتب سید احمد خاں نے غـــزالی کے حالات کے بارے میں حاشیہ میں جو کچھ تحریر کیا ہے اس سے مذکورہ بالا امر کی تصدیق ہوتی ہے۔ اُن کے الفاظ ہیں۔[1]

«بالجمله مولانا بجونپور آمد، مدتی بخدمت خان زمان ماند بعد ازان که خان زمان بقتل رسید بحضور شاہی رسید.»

نظام الدین احمد نے طبقات اکبری میں تقریباً یہی بیان دیا ہے جس سے آئین اکبری میں مرقوم حاشیہ کی تصدیق ہوتی ہے۔[2]

«ملا غزالی مشہدی چند سال پیش خان زمان بود چون خان زمان بقتل رسید در خدمت الہی میگذرانید.»

مذکورہ بالا دونوں بیانات سے یہ بات پایۂ ثبوت کو پہونچ جاتی ہے کہ غزالی خان زماں کے قتل کے بعد اکبر کے دربار سے منسلک رہا۔ ملا بدایونی نے اس نتیجہ پر اپنی مہر تصدیق ثبت کرکے اس بات کو اور بہی مستحکم بنا دیا ہے۔ وہ منتخب التواریخ میں غزالی کا ذکر کرتے ہوئے رقم طراز ہیں۔[3]

۱ آئین اکبری، ابوالفضل، ندوہ لائبریری، لکھنؤ، ص ۱۷۱۔
۲ طبقات اکبری، نظام الدین احمد، ٹیگور لائبریری، لکھنؤ، ص ۱۷۰۔
۳ منتخب التواریخ، ملا بدایونی، ٹیگور لائبریری، لکھنؤ، ص ۱۷۰۔

«چند سال پیش خان زمان بود بعد ازان بملازمت پادشاہی رسیدہ۔»

ملا بدایونی کی واضح تحریر سے ہمیں اولاً یہ اطلاع بھی ملتی ہے کہ غزالی اکبر کے دربار میں پہونچنے کے بعد خطاب ملک الشعراء سے نوازا گیا۔ صاحب منتخب التواریخ کے الفاظ درج ذیل ہیں۔[1]

«بعد ازان بملازمت پادشاہی رسیدہ خطاب ملک الشعراء یافت۔»

مندرجہ بالا قول سے یہ معلوم ہوا کہ غزالی اکبر کے دربار میں خطاب ملک الشعراء سے نوازا گیا لیکن بعض تذکروں اور تاریخی کتب کی ورق گردانی سے یہ دلچسپ اور حیرت انگیز انکشاف ہوا کہ غزالی نہ صرف دربار اکبر کا بلکہ ہندوستان کا پہلا ملک الشعراء مقرر ہوا تھا۔ اور عہد حکومت تیموریہ میں ہندوستان کی سرزمین پر سب سے پہلے ملک الشعراء کے خطاب سے بہرہ مند ہونے والی شخصیت غزالی مشہدی ہی کی ہے۔ ابو طالب محمد بن اصفہانی نے تذکرہ «خلاصۃ الافکار» میں اس کے حالات زندگی کا جائزہ لیتے ہوئے لکھا ہے کہ وہ پہلا شخص ہے جسے ہندوستان میں سب سے پہلے «ملک الشعراء» کے خطاب سے نوازا گیا۔ ابو طالب کے الفاظ درج ذیل ہیں۔[2]

«او اول کسی است کہ در ملک ہند بملک الشعراء موسوم گردید۔»

مثنوی نگاروں کے تذکرہ «ہفت آسمان» میں اُس کے مصنف احمد علی نے بھی یہی لکھا ہے کہ غزالی خان زمان علی قلی خاں کے قتل کے بعد دربار اکبری سے منسلک ہوگیا۔ وہاں شاہانہ عنایت اور خطاب ملک الشعراء سے بھی نوازا گیا صاحب تذکرہ «ہفت آسمان» نے «مفتاح التواریخ» کے حوالے سے مزید لکھا ہے کہ وہ تیموری عہد کا پہلا شاعر ہے جو مذکورہ خطاب سے سرفراز ہوا اس کے بعد فیضی، قدسی، طالب آملی اور کلیم وغیرہ بھی اس خطاب سے نوازے گئے۔ احمد علی کی تحریر مندرجہ ذیل ہے۔[3]

---

۱ منتخب التواریخ، ملا بدایونی، ٹیگور لائبریری، لکھنؤ، ص ۱۴۰۔

۲ خلاصۃ لافکار، ابو طالب اصفہانی، خدا بخش لائبریری، پٹنہ، ص «ذکر غزالی مشہدی» ۳ ہفت آسمان، احمد علی، ٹیگور لائبریری، لکھنؤ، ص ۱۰۰۔

« در مفتاح التواریخ نوشته است که در عهد تیموریه اول کسی که باین خطاب نامور شده پس ازو فیضی و طالب آملی، قدسی و کلیم ہریکی این خطاب یافته، انتہی »

« خلاصة الافکار » کے بیان اور مفتاح التواریخ کے حوالے سے ہمیں آسمان کے مذکورہ بالا اقتباس کی موجودگی میں یہ امر بھی پایۂ ثبوت کو پہونچتا ہے کہ غـــزالی مشہدی نہ صرف دربار اکبری کا پہلا ملک الشعراء ہے بلکہ عہد سلطنت تیموریہ میں سرزمین ہندوستان پر سب سے پہلے اسی کو اس اعلی اور منفرد خطاب کی دولت سے مالا مال کیا گیا۔ اس طرح غزالی کا مرتبہ فارسی ادبیات کی تاریخ میں کچھ اور بڑھ جاتا ہے۔ اور اس امتیاز خاص کی بنا پر وہ اپنے ہمعصر ادباء اور بعد کے قابل ذکر اور مشہور شعراء سے بڑی حد تک ممتاز اور نمایاں قرار دیا جاسکتا ہے

غزالی کی آخری عمر کا وہ حصہ جو مغل دربار میں گزرا اس کی زندگی کا زریں دور قرار دیا جاسکتا ہے۔ اس لئے کہ اسی دور میں اسے ملک الشعراء کے اہم خطاب سے نوازا گیا جس سے اس کی عمر کی سرگشتگی میں ٹھہراؤ پیدا ہوا اور وہ تخلیق ادب میں دل و جان سے محو ہوگیا اس کے علاوہ دربار اکبری اور دوسرے امراء کے درباروں سے بھی اس کی خوب قدر و منزلت ہوئی اور اس کی خدمات کا اتنا اعتراف ہوا جو کسی بھی فنکار کے لئے « نعمت غیر مترقبہ » کی حیثیت رکھتا ہے۔ اس دور میں غـزالی نے ہمہ تن متوجہ ہوکر اپنے ادبی سرمایہ میں لا تعـداد اضافے کئے اور بحث اور مباحث میں شریک ہوکر اپنی ذہانت اور چابک دستی کی بنا پر اپنے ہم عصروں سے سبقت حـاصل کی۔ دربار اکبری کے ایک امیر قلیج خان المتخلص بہ الفتی سے غزالی کی ادبی رسہ کشی ہوئی اور ہجویات کے جو باہمی تبادلے ہوئے ان میں غـــزالی نے اپنے حریف کو شکست دے کر اکبر کی نگاہوں میں اپنا مقام بنالیا۔ اکبر نے ان مباحث میں غزالی کی حـاضر دماغی اور بلا کی ذہانت کا خاطر خواہ اعتراف بھی کیا دراصل اکـــبر کے دربار میں اس قسم کے معرکوں میں حصہ لینے کیلئے درباری دانشوروں کی حـوصلہ افزائی کی جاتی تھی

زمانے کے کیف و کم اور ہمعصروں سے رسہ کشی کے مذکورہ ماحول میں غزالی کی ادبی صلاحیتیں پروان چڑھیں مختلف مباحث میں حصہ لے کر اُس نے اپنی عظمت اور اولیت کا ثبوت دیا اور متعلقہ دربار میں ہمیشہ دوسروں سے ممتاز اور منفرد رہا اس نے اپنی ساری عمر شعر و ادب کی خدمت میں صرف کردی اور بالآخر ماحول کی طرف سے ملنے ہوئے احساس تنہائی سے مغلوب ہو کر فرشتۂ اجل کی چوکھٹ پر اپنی جبیں رکھ دی۔ خود کہتا ہے۔[1]

جان دادم و فارغ شدم از محنت ہجراں
بیہسی که رشبهائی دگر بو ستم امشب

مندرجہ شعر کے مفہوم سے ایسا ظاہر ہوتا ہے کہ اپنی ساری عمر کی ادبی خدمات اور ان کے اعترافات سے وہ حد درجہ مطمئن اور مسرور ہو کر بخوشی جان دینے پر آمادہ ہے اسی مضمون کے ایک اور شعر میں بھی غزالی نے اپنی خوش حال زندگی اور اطمینان بخش موت کی طرف اشارہ کیا ہے[2]

چراغ عمر نشاندم بیک نفس دم مرگ
که بہتر است نشاندم بوقت خواب چراغ

ہندوستان اور ایران کے آسمان ادب پر مسلسل سینتالیس (۴۷) برس تک جھلملانے والا درخشندہ چراغ بجھ گیا دنیا کی آنکھیں اس کی شخصیت کی رنگینی اور ذہانت و ذکاوت سے ہمیشہ کے لئے محروم ہوگئیں لیکن اس کے کلام کی درخشندگی آجتک دیوانے شعر و ادب کیلئے مشعل راہ بنی ہوئی ہے۔ آئندہ سطروں میں یہ جائزہ لینا مقصود ہے کہ فارسی ادب کے اس "لعل گراں مایہ" کی موت کب کہاں اور کیسے واقع ہوئی تذکرہ نویسوں کی ایک بڑی تعداد اس امر پر متفق ہے کہ غزالی کی موت جمعرات ۲۷ رجب ۹۸۰ ھ کو احمد آباد گجرات میں واقع ہوئی اور بادشاہ وقت جلال الدین محمد اکبر کے حکم سے اس کی تدفین موضع سرکیج کے

۱ کلیات غزالی (رو نوشت) موزۂ برطانیہ، لندن ردیف (ب)

۲ کلیات غزالی (رو نوشت) موزۂ برطانیہ، لندن، ردیف (غ)

اس قبرستان میں ہوئی جہاں شاہی خاندان کے لوگ اور مشائخ کبار کی تدفین عمل میں آتی تھی۔ متعدد تذکرہ نگاروں کے بیان سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ غزالی کی موت پر فیضی، قاسم کاہی اور میر اسیری نے قطعات تاریخ لکھے تھے۔ جو آئندہ سطروں میں زیر بحث آئیں گے لیکن کچھ تذکرہ نگاروں کے اختلافی بیانات کی وجہ سے معمولی سا تذبذب پیدا ہوتا ہے اگر اس سلسلے میں منظر عمیق جائزہ لیا جائے تو ان کے اختلافی بیانات کی کوئی خاص اہمیت باقی نہیں رہ جاتی ہے مذکورہ بالا امر کی تائید اور تردید میں جن تذکرہ نگاروں نے بیانات دیئے ہیں انہیں حقیقت سے ہم کنار کرنے کے لئے سب سے پہلے زیر نظر تمام تذکروں کی درجہ بندی لازمی ہے۔ جس سے حقیقت یقینی طور پر سامنے آجائے گی صاحب منتخب التواریخ نے غزالی کی وفات پر اور اس کی تدفین کے بارے میں مندرجہ ذیل بیان دیا ہے قاسم کاہی کا کہا ہوا قطعۂ تاریخ بھی «منتخب» کی تحریر میں شامل ہے۔[۱]

«وفاتش در شب جمعہ بیست و ہفتم ماہ رجب در سنہ نہصد و ہشتاد (۹۸۰ ھ) فجاءۃً و بغتۃً در احمدآباد واقع شد و بندگان بادشاہی حکم فرمودن تا او را «سرکہج کہ مقبرۂ مشائخ کبار و سلاطین سالفہ است دفن کردند و قاسم ارسلان از زبان قاسم کاہی این تاریخ گفت.»

قطعہ
بود گنجی غـــزالی از معنی مدفنش خاک پا سرکہج است
بہــر یک سال سال تاریخش احمدآباد و خاک سرکہج است

تعجب خیز بات یہ ہے کہ ملا بدایونی جیسے معتبر اور باوثوق ذریعہ سے ملنے والی معلومات میں آخر اس قدر اشتباہ کیوں ہے؟ منتخب التواریخ کی مندرجہ بالا تحریر سے واضح طور پر یہ معلوم ہوتا ہے کہ غزالی کی وفات ۲۷-رجب (۹۸۰ ھ) میں واقع ہوئی تھی۔ لیکن قاسم کاہی کے جس قطعۂ تاریخ کو صاحب منتخب التواریخ نے نقل کیا ہے وہ اُن کے پہلے بیان کی تردید کرتا ہے قطعہ تاریخ کا

۱ منتخب التواریخ، ملا بدایونی، لیکور لائبریری، لکھنؤ، ص ۱۷۱۔

چوتھا مصرعہ اس طرح ہے ۔

احمـــد آباد و خـاک سرکنج است

اگر پورے مصرعے کے اعداد نکالے جائیں تو مادہ تاریخ ۱۴۸۲ برآمد ہوتا لیکن اگر اس مصرعے کے آخر لفظ سے «است» کم کردیا جائے جس کے اعداد ۴۶۱ ہوتے ہیں تب بھی مادہ تاریخ دس سو اکیس (۱۰۲۱) رہ جاتا ہے چوں کہ قطعۂ تاریخ کے تیسرے مصرعے «بعد یک سال، سال تاریخش» میں صنعت تخرجہ کا استعمال کرکے ایک عدد کم کردینے کی ہدایت موجود ہے اس لئے دس سو اکیس (۱۰۲۱) میں ایک عـدد کم کردینے کے باوجود مادہ تاریخ دس سو بیس (۱۰۲۰) بچتا ہے جو دراصل غزالی کے چالیس سال بعد کی تاریخ ہے۔ معتبر ذرائع سے یہ بھی معلوم ہوا ہے کہ منتخب التواریخ (۱۰۰۴ ھ) میں پایۂ تکمیل کو پہونچی تھی اور اسی سال اس کے مصنف ملا عبدالقـادر بدایونی کا انتقال بھی ہوگیا تھا۔ اس طرح غـــزالی کی موت (۱۰۲۰ ھ) میں یعنی خود صاحب منتخب التواریخ کی موت کے سولہ (۱۶) سال بعد کیسے واقع ہوسکتی ہے؟

لہـذا اس سلسلے میں کافی غور و خوض کے بعد یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ ملا بدایونی نے غزالی کی وفات پر کاہی کا جو قطعۂ تاریخ درج کیا ہے اس کے چوتھے مصرعے میں «احمدآباد و خاک سرکنج» کے بجائے احمدآباد و خاک سرکیچ تحریر ہوگا۔ اور کتابت کے سہو یا منتخب التواریخ کے زیر نظـــر نسخہ کے مرتب کی غلطی سے سرکیچ کے بجـائے سرکنج درج ہوگیا اگر اس عـذر کو تسلیم کرکے احمـــدآباد و سرکیچ کو صحیح مان لیا جائے تو مندرجہ بالا قطعۂ تاریخ کا مادہ درست ہوجائے گا۔ اس لئے کہ مندرجہ مصرعے سے غزالی کا سنہ وفات نو سو اکیاسی (۹۸۱ ھ) نکلتا ہے اور چوں کہ ایک عـدد کا تخرجہ ہے اس لئے مادہ تاریخ نو سو اسی (۹۸۰ ھ) قرار پاتا ہے۔ مندرجہ دلیل کی تصدیق کیلئے تذکرۂ نفائس المآثر کے اقتباس پر نظر ڈالنا مناسب ہوگا اس کی مدد سے غزالی کا سن وفـات نو سو اسی (۹۸۰ ھ) قرار دیا جاسکتا ہے۔ صاحب تذکرۂ نفائس المآثر نے کاہی کے قطعۂ

تاریخ کو اس طرح پیش کیا ہے۔[1]

بود گنجی غـــزالی ار معنی مدفنش خاک پا سرکیج است
بعد یک سال، سال تاریخش احمدآباد و خاک سرکیج است

صاحب نفائس نے اپنے قطعہ میں «سرکنج» کے بجائے «سرکیج» نظم کیا ہے۔ اس لئے «احمدآباد و خاک سرکیج» کے اعداد جوڑ کر سال وفات نو سو اکیاسی (۹۸۱ھ) ہوتا ہے۔ جس میں ایک عدد کا تخرجہ کردیا جائے تو وفات کا سن نو سو اسی (۹۸۰) قرار پاتا ہے۔ نفائس المآثر کے مندرجہ بالا اقتباس کی مدد سے یہ شبہ رفع ہوجاتا ہے کہ منتخب التواریخ میں درج غلط مادہ تاریخ تذکرہ نگار کی غلطی نہیں بلکہ کتابت کا سہو ہے جس کے لئے صاحب منتخب کو قطعی ذمہ دار نہیں ٹھہرایا جاسکتا اور دوسری قابل ذکر بات یہ ہے کہ منتخب اور نفائس کے اقتباسات کی تشریح و تصحیح ہوجانے کے بعد اس قیاس کو مزید تقویت پہونچتی ہے کہ غزالی کا سن وفات نو سو اسی (۹۸۰) ہی ہے اور اس میں شک و شبہ کی قطعی طور پر کوئی گنجائش باقی نہیں رہ جاتی ہے۔

تذکرۂ نفائس المآثر کے بیان سے ایک اہم فائدہ یہ بھی ہے کہ اس میں غزالی کی موت سے متاثر ہوکر ایک اہم ہمعصر شاعر میر اسیری نے جو قطعہ تاریخ وفات لکھا وہ بھی درج ہے۔ میر اسیری کے قطعۂ تاریخ سے بھی مادۂ تاریخ نو سو اسی ہی نکلتا ہے۔ جس سے تذکرہ مذکورہ کے گذشتہ بیان کی پوری طرح تصدیق ہوجاتی ہے۔ اسیری کا قطعہ مقولہ نفائس المآثر میں اس طرح درج ہے۔[2]

غـــزالی رفت چون بیرون زعالم زچشم اہل معنی جوی خون رفت
نشان جستم زتاریخش خرد گفت زکان فضل یک گوہر برون رفت

«کان فضل» کے اعداد نو سو اکیاسی (۹۸۱) ہوتے ہیں اور اگر شاعر کی ہدایت کے مطابق صنعت تخرجہ کا استعمال کرکے اس میں سے ایک عدد گھٹا دیا

---

۱ نفائس المآثر، علاؤالدولہ کامی، ٹیگور لائبریری، لکھنؤ ص ۵۳۷۔
۲ ایضاً

جائے تو صرف نو سو اسی (۹۸۰) اعداد ہی بچتے ہیں۔ اس طرح گذشتہ سطروں میں پیش کئے جانے والے دلائل کی صحت کا اندازہ بھی ہوتا ہے۔ تذکرہ نگاروں کے اختلافی بیانات کا جائزہ لینے کے بعد یہ امر تقریباً طے ہوجاتا ہے کہ یہ غلطی دراصل ان کے اختلافات پر نہیں بلکہ کاتب کے سہو پر مبنی ہے۔ جس کی وجہ سے اس سلسلے میں خاصا تذبذب پیدا ہوا، لیکن متعدد تحریری شہادتوں کی موجودگی میں سب سے زیادہ قرین قیاس اور معتبر بیان یہی معلوم ہوتا ہے کہ غزالی کی وفات نو سو اسی (۹۸۰) ہجری میں واقع ہوئی صاحب تذکرہ ہفت اقلیم نے وفات غزالی کے سلسلے میں مختصراً تحریر کیا ہے۔[۱]

«بعد از چند وقت بمرگ نو از عالم در گذشته ذ سرکنج گجرات مدفون گردند»

واضح ہو کہ ہفت اقلیم کی نثری تحریر میں لفظ «سرکیج» کے بجائے «سرکنج» ہی مندرج ہے اور اس میں قاسم کاہی کے اسی قطعہ کو نقل کیا گیا ہے۔ جس کا تفصیل ذکر منتخب التواریخ اور مآثر الامرا کے اقتباسات میں آچکا ہے۔ لیکن اس قطعہ کا چوتھا مصرعہ گذشتہ سطروں میں مندرج قطعہ تاریخ کے چوتھے مصرعے سے کچھ مختلف ہے «ہفت اقلیم» میں «احمدآباد و سرکیج است» درج ہے جبکہ احمد آباد و خاک سرکنج است کے اعداد صرف نو سو اکہتر (۹۷۱) ہوتے ہیں اگر اس میں قطعہ کے تیسرے مصرعے میں دی گئی ہدایت۔

«بعد یک سال، سال تاریخش»

کے مطابق ایک عدد کم کردیا جائے تو مادہ صرف نو سو ستر (۹۷۰) ہی رہ جائے گا جو غزالی کی عمر سے دس سال کم ہے اور خصوصاً نو سو ستر کا زمانہ غزالی کی آخری عمر کا زریں دور ہے جس میں شاعر مذکور کی عزت، شہرت، ثروت اور عظمت میں بیش بہا اضافے ہوئے اور اسی دور میں اس نے اپنے بہت سے دوسرے ہم عصروں پر سبقت اور اولیت حاصل کی۔ اس لئے نو سو ستر (۹۷۰) میں اس

---

۱ ہفت اقلیم، امین احمد رازی، ٹیگور لائبریری، لکھنؤ، ص ۴۱۸۔

کی موت کے سلسلے کی تحریر قطعی حق بجانب نہیں ہے۔ یہ بات زیادہ قرین قیاس معلوم ہوتی ہے کہ مذکورہ اقتباس بھی کتابت کے سہو سے اپنی اصلی شکل کھو بیٹھا ہے۔ اور کاتب کی غلطی سے لفظ "سرگنج" کے بجائے "سرکنج" درج ہوگیا ہے جس کے سبب مادہ تاریخ غزالی کی وفات کے سن سے دس سال قبل برآمد ہوتا ہے۔ اس سلسلے میں اغلب یہی ہے کہ ہفت اقلیم کے اصل مسودے میں صحیح تاریخ وفات درج رہی ہوگی۔ لیکن اصل مسودے کی نقل ہوتے ہوتے زیر نظر نسخہ محفوظہ ٹیگور لائبریری تک جو طویل وقفہ گذر گیا ہے اس میں یہ چھوٹی چھوٹی تحریری تبدیلیاں وجود میں آگئیں۔ انہیں تذکرہ نگاروں کی نہیں بلکہ کاتب کی غلطی پر محمول کیا جاسکتا ہے۔

اب تک غزالی کے سن وفات کی نشاندہی کرنے والے جن ذرائع کا جائزہ لیا جاچکا ہے ان میں قاسم کاہی کا کہا ہوا قطعہ تاریخ وفات شامل تھا اور یہ قطعہ مختلف تذکروں میں الگ الگ طور پر درج تھا لیکن سارے تذکرہ نویسوں کے بیانات کا جائزہ لینے کے بعد نیز میر اسیری کے قطعہ تاریخ مشمولہ نفائس المآثر کو نظر میں رکھتے ہوئے یہی نتیجہ نکلتا ہے کہ غزالی کا سن وفات نو سو اسی (۹۸۰) ہجری ہی ہے۔ اس فیصلے کی تصدیق کیلئے ذیل میں فیضی کا لکھا ہوا وہ قطعۂ تاریخ وفات منقول ہے جسمیں اس نے غزالی کی وفات کا سن نو سو اسی (۹۸۰ھ) قرار دیا ہے۔ غزالی کے دور سے قربت رکھنے والے اہم ترین تذکروں میں عرفات العاشقین بھی بڑی اہمیت کا حامل ہے اور اس سلسلے کے معتبر ذرائع میں شمار کیا جاسکتا ہے۔ غزالی کی وفات کے سلسلے میں عرفات کی تحریر درج ذیل ہے۔[1]

"شیخ فیضی نسبت اعتقاد و ارادات بخدمت وی بسیار داشته و تاریخ فوتش گفته است۔"

قدوۂ نظم غزالی که سخن	همه از طبع خدا داد نوشت
عقل تاریخ وفاتش بدو طور	سنۂ نهصد و هشتاد نوشت

۱ عرفات العاشقین، تقی اوحدی، خدا بخش لائبریری، پٹنہ، ص ۵۲۰، جلد ۲۔

مندرجہ بالا تحریر سے واضح ہوتا ہے کہ اپنی عقیدت و ارادت کے پیش نظر فیضی نے غزالی کی وفات سے متاثر ہوکر جو قطعۂ تاریخ لکھا ہے اسکے آخری مصرعہ میں «نہصد و ہشتاد» کے ذریعے غزالی کے سن وفات نو سو اسی (۹۸۰) ہجری پر اپنی مہر تصدیق ثبت کردی ہے، مذکورہ سن کو حرف آخر قرار دے دیا ہے۔

عجیب اتفاق ہے کہ مذکورہ بالا معتبر تاریخی شواہد کے باوجود تذکرہ ریاض العارفین اور «آتش کدہ» میں درج ہے کہ غزالی کی وفات آگرہ میں ہوئی لیکن گذشتہ صفحات میں متعدد معتبر باوثوق ذرائع سے یہ بات لکھی جاچکی ہے کہ غزالی کی موت اس وقت واقع ہوئی تھی جب وہ شاہی قافلے کے ساتھ گجرات جارہا تھا۔ اور اُس کی موت کے بعد شہنشاہ اکبر کے حکم کے مطابق سرکیج (احمد آباد) کے شاہی قبرستان میں دفن کیا گیا جہاں اسکا مدفن آج بھی بصد خرابی بسیار موجود ہے۔ جب غزالی کی موت احمد آباد (گجرات) کے سفر کے دوران واقع ہوئی تو پھر اسکی جائے وفات آگرہ کو بیان کرنا غلط نگاری یا سہو قلم تو ہے ہی۔

* * * * *

حیدر آباد
«عماد سالار جنگی» کے آئینہ میں

ڈاکٹر طیب انصاری، صدر شعبۂ اردو، گورنمنٹ کالج، گلبرگہ

حیدر آباد کے موضوع پر جن مورخوں نے قلم اٹھایا ہے ان میں مولوی محمد اسماعیل بھی شامل ہیں۔ مولوی محمد اسماعیل کے بارے میں ویسے بہت زیادہ معلومات تو ہمیں نہیں ملتیں تاہم انہوں نے اپنی تصنیف «جمیع تاریخ المعروف عماد سالار جنگی» میں اپنے بارے میں یوں لکھا ہے۔

«یہ احقر العباد غریب الوطن ہیچمدان مسمّٰی محمد اسماعیل ابن غلام محی الدین فاروقی اوستاد اولین عالیجناب خورشید رکاب معلّٰی القاب سراج خاندان نواب میر یوسف علی خان سالار جنگ بہادر اطال اللہ عمرہٗ دام اقبالہٗ و متوطن ضلع بیدر محمد آباد تعلقہ نارنین کھیڑ علاقہ پائیگاہ خاص نواب شمس الامراء امیر و کبیر بہادر یہہ احقر نیاز کیش کمترین عقیدت گزین نے کہ چند کتب تاریخات کے ذریعہ سے امداد الحصول مطالب مواد ہر بہاء ضمیمہ حالات متفرقات رونق کا شمعِ شبستان کو روشن کیا کہ اپنی ذہانت و خیال پر ترجیح کیا اور یادگار حالات تر و تازہ و قلمرو کے جواہرات بے بہا جس میں حالات نواب سالار جنگ بہادر، اور اس کتاب کا نام جمیع تاریخ المعروف عماد سالار جنگی ۱۳۲۴ ف تالیف کیا۔»[1] (۱۷۵)

جمیع تاریخ المعروف بہ عماد سالار جنگی کا قلمی نسخہ کتب خانہ نواب سالار جنگ میں موجود ہے۔ مولوی نصیر الدین ہاشمی نے جو فہرست کتب مرتب کی ہے، تاریخ، کتاب نمبر ۱۰، ص ۸۲۳، میں اس کا ذکر شامل ہے۔ اس قلمی نسخہ میں مصنف کا نام محمد اسماعیل، تاریخ تصنیف ۱۳۳۰ھ، کتابت ۱۳۳۰ھ، ص ۷۴۳، سائز ۱۲×۱/۲ ۷، صفحہ ۱۱۵۶، سطر ۱۲، خط نستعلیق، کاغذ ولایتی، درج ہے۔ مصنف سالار جنگ ثالث کے استاد تھے۔ ابتدائی تعلیم نواب صاحب کو دی تھی۔ اور خاتمہ: گزرانندہ غریب الدیار خاکسار احقر العباد محمد اسماعیل اوستاد اولین نواب

سالار جنگ بہادر ثالث، حال مددگار مہتمم کتب خانہ، مرقوم ۲۹ ربیع الاول ۱۳۳۰ ھ بروز دوشنبہ

مندرجہ بالا تفصیلات سے پتہ چلتا ہے کہ محمد اسماعیل صاحب داراتن کھیڑ کے متوطن تھے۔ تلاش روزگار میں حیدر آباد پہنچے۔ اس لئے انہوں نے خود کو حیدر آباد میں غریب الوطن اور غریب الدیار لکھا ہے یہاں بہر طور سالار جنگ کے دربار میں رسائی حاصل کی اور نواب میر یوسف علی خان کی ابتدائی تعلیم کے زمانہ میں بحیثیت استاد ملازم ہوئے اس لئے انہوں نے خود کو «استاد اولین» لکھا ہے۔ اور پھر ایام آخر میں کتب خانہ سالار جنگ کے مددگار مہتمم رہے۔ اسی زمانہ میں انہوں جمیع تاریخ المعروف بہ عماد سالار جنگی لکھی اور سالار جنگ ثالث کی خدمت میں ۲۲ ربیع الاول ۱۳۳۰ ھ میں بعد ترمیم و اضافہ کے پیش کی۔ مولوی محمد اسماعیل نے اس تاریخ کے لکھنے کی ابتداء ۱۳۲۳ ھ میں کی اور ۲۴ ماہ شعبان ۱۳۲۴ ھ روز شنبہ بعرصہ ایک سال دو ماہ میں ختم کیا۔ نظر ثانی کے بعد ۲۶ ربیع الاول ۱۳۳۰ ھ کو نواب سالار جنگ ثالث کی خدمت میں پیش کی گئی۔ اس طرح یہ کتاب پائے تکمیل کو پہنچ کر آج اس ماہ ربیع الاول ۱۴۱۱ ھ پورے اسی (۸۰) برس ہوئے۔ ان اسی (۸۰) برسوں میں حیدر آباد بہت کچھ بدل گیا اور آئندہ برسوں میں بہت کچھ بدل جائے گا

مولوی محمد اسماعیل نے عماد سالار جنگی میں ابتداء آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حالات، بزرگان دین کی فہرست اور ازواج مطہرات کا سرسری ذکر کیا ہے سلاطین ہند، سلاطین دکن اور خصوصاً سلاطین گول کنڈہ کی تفصیل پیش کی ہے انہوں نے حملات حیدری سے ٹیپو سلطان اور اس کے حالات زندگی (ص ۸۳۵) نقل کئے ہیں اس خصوصیت سے اندازہ یوں ہوتا ہے کہ مولوی محمد اسماعیل حیدر آباد سے وابستہ اور خاندانہ سالار جنگ کے نمک خوار ہونے کے باوجود ٹیپو سلطان شہید سے غیر معمولی عقیدت رکھتے تھے اور ساری ہمدردیاں اسی سے وابستہ تھیں اس سے مولوی صاحب کی جرأتمندی اور صداقت پسندی کا اندازہ ہوتا ہے

جہاں تک شہر حیدرآباد کے تذکرہ کا معاملہ ہے ۔ مولوی محمد اسماعیل نے اس شہر فرخندہ بنیاد سے اپنی گہری دلچسپی اور اس کی تاریخ سے اپنے انہماک کا اظہار کیا ہے ۔ حیدرآباد کی جلوہ گری عماد سالار جنگی میں بہت واضح اور نمایاں ہے ۔

سلطان قلی قطب شاہ نے جو عہد بہمنیہ میں گولکنـــڈہ کا صوبیـــدار تھا ۱۵۰۸ ع میں اپنی مطلق العنانیت کا اعـــلان کیا اور اس طرح دکن کے نقشہ پر سلطنت گول کنڈہ اُبھر آئی ۔ ابوالحسن تانا شاہ کو ۱۶۸۶ ع میں اورنگ زیب عالمگیر کے ہاتھوں شکست اٹھانی پڑی ۔ اس طرح پورے دو سال میں اس سلطنت کا خاتمہ ہوگیا

تاسیس حیدرآباد کے سلسلہ میں قطب شاہی خاندان کے تیسرے فرماں روا ابراہیم کے عہد (۱۵۵۰ ع تا ۱۵۸۰ ع) کو فراموش نہیں کیا جاسکتا ۔ یہ صحیح ہے کہ محمد قلی قطب شاہ نے ۱۵۸۹ ع میں بھاگیہ نگر کی بنیاد رکھی ۔ تاہم ابراہیم نے ۱۵۷۷ ع (۹۸۶ ھ) میں پرانا پل تعمیر کرکے اس شہر کی تاسیس کی راہ ہموار کی تھی چنانچہ مولوی محمد اسماعیل نے ابراہیم قطب شاہ کے کارناموں کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے ۔ «اس بادشاہ کا یادگار تالاب ابراہیم پٹن ، تالاب کنکور و بروپل کالا چبوترہ گولکنـــڈہ ، تالاب حسین ساگر بصرف دو لاکھ ہن با اہتمام حضرت حسین شاہ ولی رح » اور پل قـــدیم ہے ۔ تعمیر کی وجہ مورخین نے یوں لکھی ہے کہ اس کا بیٹا محمد قلی مسماۃ بھاگمتی نام ایک طوائف کا عاشق تھا اور وہ موضع چچلـــم جہاں شہر حیدرآباد واقع ہے رہا کرتی تھی ۔ ایک روز حسب عادت قلعہ گولکنڈہ سے نکل کر ندی پر آیا اور اس وقت ندی طغیانی پر تھی ۔ اوسکو غلبۂ عشق نے بے چین و بے خود کردیا ۔ تو ندی میں گھوڑا ڈالدیا اور پار اتر گیا خفیہ نگار نے اس سانحہ کی اطلاع بادشاہ کو دی حکم ہوا کہ بہت جلد پل تیار ہوجائے ۔ میر تعمیر اس کی تعمیر میں متوجہ ہوا اور دوسرے موسم بارش تک قریب دو لاکھ ہن کے صرف ہوئے ۔ اس میں چار ہزار روپئے باقی رہ گئے تھے ، حکم دیا کہ اوس کا کھانا پکا کر غریبوں کو کھلا دیا جائے ۔ ایک شخص نے بناء پل کی تاریخ «صراط المستقیم» لکھکر بادشاہ کے نظر گذرانی تو دیکھکر خوش ہوا

اور پانچ سو اشرفیاں اوس کے صلے میں مرحمت کیا۔ (۹۸۱ھ) عہد میں ایک پہاڑ کوہ مولا کے نام سے شہرہ ہوا۔ ..... اسی کے عہد میں بیجاپور سے تبرک نعل صاحب کا آیا۔ اور انگر بارہ امام تعمیر ہوا۔" (ص ۲۵۴)

۱۵۸۰ ع میں ابراہیم کے انتقال کے بعد محمد قلی قطب شاہ تخت نشین ہوا۔ شہر حیدر آباد کی وجہ بنا کے بارے میں مولوی محمد اسماعیل نے لکھا ہے:

"اس بادشاہ کا یادگار شہر حیدر آباد ہے۔ اور اس کی آباد ہونیکی وجہہ مورخین نے یوں لکھی ہے کہ بھاگمتی طوائف جو اسکی داشتہ تھی۔ اس کا خیال تو تھا ہی حکم دیا کہ قلعہ گولکنڈہ جاہ و حشمت کے شایاں نہیں ہے وزراء و امــــراء دولت و ارکان سلطنت کو جیسا چاہئیے کہ آرام ہے، میں چاہتا ہوں کہ ندی کے اوس طرف عمارت شاہی کی بنیاد ڈالی جائے اور آبادی شہــــر چار راستوں اور چار بازاروں پر قرار پائی جس میں چار طاق و چودہ ہزار دوکانیں اور بارہ ہزار محلیں ہوں۔ چنانچہ ان تعمیرات کے بحال رکھنے کے لئے ایک بڑی رقم جمع ہوئی۔ میر ابو طالب خــــزانہ دار نے لکھا ہے کہ ان تعمیرات کی تیاری میں دو کروڑ روپیہ سے زیادہ خرچ ہوئے۔ وسط شہر میں چار کمان رفیع الشان اور ہر کمان کے محاذی راستہ کشادہ ترتیب دیا گیا۔" (ص ۲۵۹)

محمد قلی قطب شاہ کے عہد میں دار الشفاء، حمام، خاص محل شاہی، حوض، بقار خانہ، محل شاہی (لکڑی صندل کی، میخیں سونے کی تھیں)، جامع مسجد، ندی محل، نین باغ، آخری چہار شنبہ کے جلسہ کے لئے، وباء کے دفع کے لئے، دولت خانہ کے قریب، ۱۰۰۲ھ میں، خرچ ساٹھ ہزار روپیہ، امام باڑہ بنوایا جسکو اب بادشاہی عاشور خانہ کہتے ہیں۔ اسکے متصل ایک مسجد بنوائی جو اب موتی مسجد کے نام سے مشہور ہے اس کے سوا چندن محل، رنگین محل، داد محل، کوہ طور، محمد محل، حیدری محل، حسنی و حسینی محل بنوایا۔ غرض کہ اس بادشاہ کو منظور تھا کہ آبادی شہر مثل شہر مقــــدس صورت پکڑے۔ چنانچہ اوس نے

بجائے روضہ حضرت امام ضامن علی موسیٰ رضا کے چار مینار تعمیر کروایا جسکی تیاری میں قریب دو لاکھ کا صرفہ ہوا۔ یہہ چار مینار ۱۰۰۰ ھ میں تیار ہوا۔» (ص ۲۶۱)

چنانچہ سن ۱۰۰۰ ھ ہی میں پائے تخت گولکنڈہ سے حیدر آباد منتقل ہوا جو اُس وقت بھاگ نگر یا بھاگیہ نگر کہلاتا تھا اکثر مورخوں کو اس پر اعتراض ہے کہ تاریخوں میں بھاگ متی اور بھاگیہ نگر کا ذکر نہیں ملتا اور بعض اس کو ایک فرضی عشقیہ داستان قرار دیتے ہیں۔ ڈاکٹر زور نے اس تعلق سے لکھا ہے کہ «وہ سلطان محمد قطب شاہ کے دور کی لکھی ہوئی ہیں جو بہت بڑا زاہد اور متقی بادشاہ گذرا ہے . . . اس بادشاہ نے اور اس کے استاد حضرت مومن نے مسلسل یہ کوشش کی کہ حیات بخشی بیگم ملکۂ سلطنت کی والدہ بھاگ متی حیدر محل کے بارے میں لوگ تذکرہ نہ کریں اس کی وجہ یہ بھی ہوگی کہ فیضی اور فرشتہ نے اس کو فاحشہ لکھ دیا تھا۔»[1] ڈاکٹر زور کے اس خیال کی تائید وجہی کے اس شعر سے بھی ہوتی ہے۔

ہمارا بھید نیں بوجھے نکو آو
ہمارے اور پیا کے درمیانے

خود ملا وجہی کو حکم دیا گیا تُھا کہ اس حقیقت پر افسانہ کا رنگ چڑھانے کے لئے مثنوی لکھی جائے چنانچہ مثنوی «قطب مشتری» اسی حکم کی تعمیل میں لکھی گئی اس کے باوجود مثنوی میں اس نے اس شہر کو نگر کہا ہے۔ مثلاً

نگر میں جو آیا قطب شہ رسول
لگے بجنے چودھیر خوشیاں کے طبل

اسی کے معاصر شاعر غواصی کا شعر ملاحظہ ہو

ترا نگر جو حیدر باد آج اس کا ناوں ہے
سو بے گماں بے شبہ ہے او نار سندر فتح کا

---

۱ ماہ نامہ سب رس، ماہ مارچ ۱۹۸۷ع، ص ۱۰، ۱۱۔

مندرجہ بالا شعر میں غواصی نے واضح طور پر کہا ہے۔ "ترا نگر جو حیدرآباد آج اس کا ناوں ہے" اس کا مطلب یہی ہے کہ حیدرآباد کا پہلا نام۔۔۔ نگر تھا۔ البتہ اس میں کیا۔ کسی شاعر میں اتنی ہمت نہیں تھی کہ شہر کا پورا نام بھاگ نگر کہتا۔

غواصی ہی کے دو ایک شعر درج ذیل ہیں ؎

سراسر اس نگــــر کا جــــو ہوا دکھیاں کا سکھ مریضاں کا ہوا

صفائی اس نگر کے جو ہیں بازار ہزاراں اس میں چمناں ہور گلــــزار

مختصر یہ کہ مثنوی قطب مشتری کے بارے میں ڈاکٹر مسعود حسین نے لکھا ہے کہ: "وجہی نے غالباً تاریخی صداقت پر اصلاوی پردے ڈالنے کی کوشش کی ہے۔" [1]

واقعہ تو یہ ہے کہ بھاگیہ نگر کی بنیاد ۱۵۸۹ع میں رکھی گئی۔ ۱۵۹۰ع میں پایۂ تخت کی منتقلی عمل میں آئی۔ اس وقت تک اس شہر کا نام بھاگیہ نگر ہی تھا۔ ۱۵۹۱ع میں بھاگ متی کو حیدر محل کا خطاب دیا گیا اور شہر کا نام بھی حضرت محل کی نسبت سے حیدرآباد قرار پایا۔ مولوی محمد اسماعیل نے جب "عماد سالار جنگی" لکھی ہوگی تو غالباً اس دور میں مورخوں نے یہ بحث نہیں چھیڑی ہوگی تب ہی تو انہوں نے حقیقی واقعہ کا ذکر جوں کا توں اپنی کتاب میں کردیا۔

مولوی محمد اسماعیل نے محمد قلی قطب شاہ کے تینوں جانشینوں کا ذکر کیا ہے اور شہر حیدرآباد کی تعمیر و تزئین کے سلسلے میں ان کے کارناموں کا بھی ذکر کیا ہے۔ انہوں نے لکھا ہے کہ محمد قطب شاہ نے شہر کے مشرق میں قلعہ کی بنیاد ڈالی اور ۹ لاکھ ہن کی منظوری دی۔ ۱۰۲۷ھ میں ۳ ہزار ہن کے صرفہ سے مسجد کی بنیاد رکھی۔ عبداللہ شاہ اور تانا شاہ کے علاوہ عالمگیر نے بھی اس مکہ مسجد کی تعمیر میں حصہ لیا یہ مسجد ۱۱۰۴ھ کو تکمیل پائی۔ محمد قطب شاہ نے گنبد کے قریب ایک شہر سلطان پور کے نام سے بسایا۔ عبداللہ

۱ ابراہیم نامہ از عبدل دہلوی مرتبہ مسعود حسین خان، ص ۳۶، ۳۷۔

قطب شاہ کے عہد میں باغ مکہ پل، گوشہ محل اور حوض بنے اور اسی عہد میں بخشی بیگم نے لنگر جاری کیا۔ تانا شاہ کے عہد میں حضرت شاہ قتال حسینی کا گنبد تعمیر ہوا۔ یہ گنبد اپنے عہد کی نادر تعمیر ہے۔ ۱۶۸۶ع میں تانا شاہ کی شکست کے بعد انہیں دولت آباد کے قلعہ میں قید کیا گیا۔ جہاں انکے انتقال کے بعد انہیں حضرت خواجہ بندہ نواز کے والد بزرگوار حضرت شاہ راجو قتال حسینی کی درگاہ واقع دولت آباد میں دفن کیا گیا۔ اس کے بعد حیدر آباد پر برے دن آئے۔ تاآنکہ میر نظام علی خان آصفجاہ ثانی کے عہد میں یہ شہر دوبارہ پائے تخت قرار نہیں پایا۔ اس بیچ شہر حیدر آباد مختلف مغل شہزادوں اور گورنروں مثلاً شہزادہ محمد سلطان، شہزادہ محمد اعظم، خواجہ عابد خان بہادر، رستم دل خان، شہزادہ امام بخش، بہادر شاہ، دلاور خان، ابو المنصور خان اور فرخ سید کے زمانہ میں نواب میر آصف جاہ نظام الملک بہادر کا صوبہ رہا۔

مولوی محمد اسماعیل نے خانوادہ آصفیہ کے تذکرہ کے سلسلہ میں (باب چہارم ص ۳۶۵) میں بھاگ متی اور بھاگ نگر کے واقعہ کو دوہرایا ہے اور بھاگ نگر کے معنی "خوش نصیب شہر" بتایا ہے۔

خانوادہ آصفیہ کے تاجداروں نے شہر حیدر آباد سے اپنی خصوصی دلچسپی کا اظہار کیا اور اس شہر جنت نشاں کی رنگ آمیزی میں بڑھ چڑھ کر حصہ لیا۔ حضرت ناصر الدولہ کے زمانے میں مختلف محلات کے علاوہ چادر گھاٹ پل بنا۔ افضل الدولہ کے عہد میں آفتاب محل، مہتاب محل، تہنیت محل اور افضل محل تعمیر ہوئے۔ مسجد افضل گنج بھی اسی دور کی یادگار ہے۔

عماد سالار جنگی میں مولوی محمد اسماعیل نے سورج گہن کے ایک واقعہ کا ذکر اس طرح کیا ہے۔ "۲۸ ربیع الثانی ۱۲۵۸ھ روز سہ شنبہ پہر دن سے سورج گہن شروع ہوا۔ اور اس کا عمل دوپہر تک رہا۔ چونکہ تمام قرص کا گہن تھا اندھیرا ہوگیا تھا۔ تارے صاف نظر آنے لگے تھے۔ یہ حالت کوئی دس پل رہی ہوگی۔ کہا جاتا ہے کہ ایسا گہن دو سو برس پہلے ہوا تھا اور اسی سال ابتداء ذیقعدہ میں نواب افضل الدولہ کا مزاج ناساز ہوگیا۔ حکیم شفائی خاں، حکیم نادر

وصل. حکیم محمد اشرف اور فیض اللہ خان نے علاج کیا. ۱۳ ذیقعدہ ۱۲۸۵ھ ۲ فروری ۱۸٦۹ ع روز جمعہ انتقال ہوا۔»

مولوی محمد اسماعیل نے جس طرح کے سورج گہن کا ذکر کیا ہے اسی طرح کا گہن ۷۹ یا ۱۹۸۱ ع میں ہم نے بھی دیکھا ہے. تقریباً تقریباً ایک سو چالیس بیالیس سال بعد اسی طرح کا گہن ہوا ہے

مولوی محمد اسماعیل اصل میں عہد محبوبی سے تعلق رکھتے ہیں. چنانچہ میر محبوب علی خاں سے ان کی جذباتی وابستگی سمجھ میں آنے والی بات ہے. اس عہد کا ذکر بھی انہوں نے بڑی تفصیل سے کیا ہے. اور ہر چھوٹے بڑے واقعہ کا ذکر بھی ملتا ہے. انہوں نے میر محبوب علی خان کو آصف سادس، قمر آقا، چراغ دکن، اور سلامت شہزادہ کے القاب سے یاد کیا ہے تسمیہ خوانی کے واقعہ کو بیان کرتے ہوئے وہ لکھتے ہیں.

« ۱۱ شعبان ۱۲۸۷ھ م ۵ نومبر ۱۸۷۰ ع روز شنبہ جشن تسمیہ خوانی نہایت پر تکلف سے ترتیب دیا گیا. نواب مختار الملک بہادر نے اپنی جانب سے نہایت تکلف سے مہندی لائے اور جملہ اراکین ریاست ہمراہ مہندی گئے تھے تمام حیدرآباد کے کوچہ بکوچہ مانند دلہن کے بنے ہوئے تھے اور نواب مختار الملک بہادر ایک جالس پرار خان خوشی منائی حسب امرایان مراتب اور عہدے وغیرہ کے جوڑے و خلعت و انعام و اکرام سے سرفراز ہوئی اور اسی شب میں کثرت روشنی شب ماہ کا مقابلہ کیا عموماً تمام کوچہ جات و چہار منار وغیرہ روشن کیا گئے افضل گنج سے تا ریذیڈنٹ صاحب بہادر اور شادیانہ خوشی کے بجتے تھے. گویا دن عید اور رات شب برات تھی. اور کل دفاتر سرکاری میں دو یوم کی تعطیل رہی » (ص ۸۵، ۲۸۴)

رمنا باغ آصف نگر میں حضور نظام کی آمد کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے کہ :

« ۱۲۹۰ ہجری اعلیٰحضرت کی سواری مبارک جلوس بڑی شان و تجمل شاہانہ سے خاص محل مبارک سے آصف نگر کے باغ میں رونق افروز ہوئے. ہاتھیوں، فوجیوں اور امراء کی سواریوں کا اہتمام تھا. ۲۱ توپوں کی سلامی دی گئی. باغ کے

پہنچنے سے قبل درگاہ یوسفین پر حاضری دی۔"

عماد سالار جنگی میں جگہ جگہ حیدر آبادی تہذیب و کلچر کی جھلکیاں ہمیں اسی دور میں ملتی ہیں۔ چنانچہ جہاں شاہ دکن کی تسمیہ خوانی کا احوال ہم نے پڑھا وہیں آپ کی صاحبزادی حضرۃ نظام النساء بیگم کی ولادت کا قصہ بھی پڑھئیے۔ "اس نوید مسرت جاوید کا تمام حیدر آباد میں دن عید رات شب برات تھی اور تمام امرائے عظام ریاست ار کہہ تا مہر منجے ۱۰۱ سا تکلف سے محل سرائے مبارک میں گئیے۔ اور نواب خورشید جاہ بہادر معہ نہایت پر تکلف سے تخت رواں رقص طوائف کا، شادیانے بجتے ہوئے جلوس اعلحضرت سے خاندان شاہی میں ایسی رسم کئیے، نظر نہیں آتی۔"

اسی طرح تخت نشنی، جشن مہتابی، جشن نوروز اور ولادت مبارک سعادت آفتابی و النعمت حضرت نواب میر عثمان علی خان بہادر کا ذکر بھی کیا گیا ہے۔ اور کتاب کے آخر میں آصف جاہ سابع کی عقد خوانی کا تذکرہ بھی ہے۔

عماد سالار جنگـــی یوں تو کئی اعتبار سے ایک اہم تاریخی دستاویز ہے۔ تاہم حیدر آباد کے کلچر اور تہذیب کو بہت اچھے انداز میں بیان کیا گیا ہے۔ وقتاً فوقتاً حیدر آباد میں جو معاشی، صنعتی اور تعلیمی ترقیاں ہوئی ہیں ان کا ذکر بھی ملتا ہے۔ چنانچہ حیدر آباد میں ریل کی بناء ۱۸۷۰ع میں پڑی۔ انتظام ملکی کے تحت ضلع بندی ۱۲۵۰ف اور ہر ضلع میں عدالت قائم ہوئی۔ ۱۸۷۲ع میں مجلس عدالیہ، خاص دار السلطنت میں قائم ہوئی۔ آب رسانی، محکمہ رجسٹری اور چار وزراء کا تقرر صیغہ مال گذاری، صیغہ کوتوالی، صیغہ عدالت اور صیغہ فوج کا قیام عمل میں آیا۔ محصول لیہ خانہ ۱۳۱۳ھ، سکہ ۱۲۸۲ھ، جدید سکہ ۱۳۱۳ھ اور چار مینار ۱۳۱۴ف، م ۱۳۲۲ھ سے آغاز ہوا۔ افتتاح کلاک ٹاور فتح میدان ۲۲ شوال ۱۳۱۳ھ روز سہ شنبہ اسی طرح تیاری جـــدید گھڑیال دروازہ نیا پل افضل گنج ۱۳۱۳ف تاریخ بھی کہی گئی ہـــے

بجنی لگی گھڑی پہ گھڑی گھڑی ہوئی
رخ میرا سوئی جدا اکیلی گھڑی ہوئی

تا دور مہر و ماہ رہے ریاست نظام کی
ہر دم یہ دعا کرتی ہوں اکیلی کھڑی ہوئی

۱۳۱۳ھ

نمائش گاہ باغ عامہ کی ابتداء ۲۷ جنوری ۱۹۰۶ ع میں ہوئی۔ مہاراجہ کشن پرشاد نے احکام جاری کئے اور اس کے پہلے صدر منتظم یا ڈائریکٹر لیاقت علی لیاقت جنگ بہادر اول تعلقدار ضلع رائچور تھے۔ یہ نمائش چار ماہ تک چلتی رہی۔ پہلی نمائش عشرت جشن سالگرہ منعقد ہوئی تھی۔

مولوی محمد اسماعیل نے اپنے آقا اور مالک جن کے وہ نمک خوار تھے کا بھی ذکر بصد عقیدت و محبت کیا ہے۔ چنانچہ باب پنجم میں میر یوسف علی خان سالار جنگ بہادر کے خاندانی حالات کا ذکر موجود ہے۔ اس کے علاوہ اس کتاب میں امیر کبیر تیغ بہادر جنگ امیر پائیگاہ اور ان کے خاندان کا بھی ذکر اسی دیانتداری سے کیا ہے جس دیانتداری کی توقع ہم ایک وسیع النظر اور فراخ دل مورخ سے کرتے ہیں۔ ہر دو خانوادوں کی تفصیلات میں گئے بغیر میں ایک دلچسپ واقعہ کا ذکر یہاں کروں گا۔ اس واقعہ سے اس دور کی تعلیمی حالت اور اس کی قدردانی کا اندازہ ہوتا ہے۔

«میر یوسف علی خان کا میٹرک پاس ہونا» کی ضمنی سرخی کیساتھ لکھا ہے۔
«از فضل ایزدی تعالیٰ آپ ۱۹۰۰ ع میں درجہ میٹرک کی کامیابی حاصل فرمائی۔ اور آپ کی کامیابی میٹرک کی اطلاع بانی راجہ للتا پرشاد ناظم صاحب اسٹیٹ نے بمقام شہر دہلی مسٹر ڈنلاپ صاحب معتمد مال سرکار عالی کو رپورٹ فرمائی۔ من بعد معتمد صاحب ممدوح نے بعد واپسی مہاراجہ بہادر یمین السلطنۃ، مدار المہام سرکار عالی میں میٹرک کامیابی نواب سالار جنگ بہادر کی اطلاع فرمایا اسی سلسلہ گذارش سے مدار المہام سرکار اعلیٰ عالی پیشگاہ اقدس اعلحضرت بندگان عالی میں عرض داشت گذرانی جسکی تہنیت حضرت بندگان عالی نے اپنی شاہی خسروانہ اور اس خاندان کے لحاظ سے ادا فرمائی جسکا شکریہ آپ کی والدہ ماجدہ نے پیشگاہ اعلحضرت میں گذرانی۔»

مندرجہ بالا واقعہ سے پتہ چلتا ہے کہ اس زمانے میں میڈل کلاس کا پاس ہونا کتنا غیر معمولی واقعہ تھا جبکہ آج پی ایچ ڈی ۔ ڈگری کا حصول بے حد معمولی واقعہ بن کر رہ گیا ہے ۔

مولوی محمــــد اسماعیل نے جب عماد سالار جنگی کو مکمل کیا اسی سال نواب یوسف علی خان کو عہدہ جلیلہ وزارت و مدار المہامی سرکار عالی سے سرفراز کیا گیا تھا چنانچہ انہوں نے اس پر مسرت موقع پر قطعہ تاریخ کہا ــــ

سالار جنگ اپنے ہوئے اسٹیٹ کے مختار
صد شکر کہ مختـار یہہ سالار ہوئے آج
تاریخ کی جب فکر ہوئی مجھ کو یکایک
ہاتف نے کہا، لیجئے وہ مختار ہوئے آج

۱۲۸۳ ھ

عماد سالار جنگی میں جہاں ہمیں شاہ دکن میر محبوب عـــلی خان کے سفر دہلی و کلکتہ کا ذکر ملتـا ہے وہیں دو سالہ قحط (۱۲۹۳ ھ) زلزلہ (۱۲۹۳ ھ) طغیانی رود موسی ۱۲٦۵ ھ (۱۸٤٦ ع) و ۱۳۲۱ ھ (۱۹۱۳ ع) اور آندھی و غبار ۱۴ ربیع الاول ۱۳۳۱ ھ کا حال و احوال بھی ملتا ہے ۔ میر عالم اور ارسطو جاہ کے آپسی اختلاف کے نتیجہ میں میر عالم کو قید ہوئی۔ مولوی محمد اسماعیل رقم طراز ہیں : میر عالم بظاہر اس سزاء کا مستحق نہ تھا شاید ٹیپو سلطـان کی اسلامی حکومت برباد کرنے کے جرم حقی میں یہ سزا نصیب ہوئی تو عجب نہیں ۔ » (ص ۴٦۳)

جمیع تاریخ اصل میں مسلمانان ہند کی جامع تاریخ ہے ۔ چونکہ ان کا تعلق نواب سالار جنگ سے رہا ہے بشرط وفـاداری اس کا نام عمـاد سالار جنگی بھی تجویز کیا ۔ بلا شبہ ان کا مقصد اس تاریخ کی تدوین سے مسلمانوں کی تاریخ لکھنا تھا لیکن غیر ارادی اور غیر شعوری طور پر انہوں نے حیـدر آباد کا تذکرہ تفصیل سے کیا ہے ۔ عماد سالار جنگی میں شہر حیـــدر آباد اپنے دور اول سے عہد محبوبی تک چمکتا اور چمکتا نظر آتا ہے ۔ جہاں مولوی محمـــد اسماعیل نے اس شہر کی تاسیس

سے بحث کی ہے وہیں عہد بہ عہد اسکی ترقی کا احوال بھی بیان کیا ہے۔ اس حیثیت سے «حمیع تاریخ المعروف عماد سالار جنگی» شہر حیدرآباد کی تاریخ کا ایک اہم ماخذ ہے۔ اہل حیدرآباد نے اپنے اس شہر خوباں کی تاریخ بڑی دلبستگی اور دلآویزی سے لکھی ہے تاہم مولوی محمد اسماعیل کا خلوص اس قابل ہے کہ ہم احترام کی نگاہوں سے دیکھیں اور ایمانداری سے اس کا اعتراف کریں۔

میری رائے تو یہ ہے کہ سالار جنگ لائبریری سے اس عہد کے مخطوطات کی اشاعت کا سلسلہ بھی شروع ہونا چاہئے۔ جو کتابیں مورخوں، ادیبوں اور شعراء کی مفلسی اور زمانہ کی عدم توجہی کے نتیجہ میں منظر عام پر نہیں آسکیں وہ ساری مفید کتابیں شائع ہوسکتی ہیں۔ اس طرح شہر نگاراں حیدرآباد کا منظر و پس منظر، منظر عام پر آسکتا ہے۔

• • •

نوٹ۔ یہ مقالہ سالار جنگ میوزیم میں صد سالہ تقاریب کے موقع پر منعقدہ سمینار میں پڑھا گیا۔

ڈاکٹر عبدالحق پونوی اور انکی غیر مطبوعہ نظم

شکوہ

از

ڈاکٹر امانت، ایم اے؛ پی ایچ ڈی
سابق صدر شعبۂ اردو فارسی، واڈیا کالج، پونہ

مہاراشٹر کی علمی و ادبی شخصیتوں میں خان بہادر شیخ عبدالقادر سرفراز کا اسم گرامی سر فہرست ہے۔ آپ یوں تو بمبئی کے الفنسٹن کالج میں اردو فارسی کے پروفیسر تھے لیکن سکونت پونہ میں تھی۔ سالیس بری پارک میں ایک اچھا خاصا قطعۂ اراضی خرید کر آپ نے وہاں اپنا ایک بنگلہ بنالیا تھا جہاں وہ ملازمت سے سبکدوش ہونے کے بعد مستقل طور پر رہے۔ تاہم درس و تدریس سے ضعف بصارت کے باوجود وہ دست بردار نہ ہوئے اور واڈیا کالج میں اعزازی طور پر فارسی کا درس دیتے رہے۔ آپ نے دوران ملازمت میں اردو، فارسی اور عربی کے کئی نایاب و نادر مخطوطات جمع کئے۔ بمبئی یونیورسٹی لائبریری کے اردو فارسی اور عربی مخطوطات کا ضخیم کیٹلاگ آپ ہی کا مرتب کردہ ہے۔ اکثر مخطوطات آپ کی ذاتی لائبریری کی زینت بنے رہے۔ ان قلمی نسخوں سے علامہ سید سلیمان ندوی جیسے بلند پایہ عالم و فاضل ادیب نے بھی استفادہ کیا تھا۔ سید صاحب اپنے "نقوش سلیمانی" میں خود اس بات کا اعتراف کرتے ہیں۔

سرفراز صاحب کے تین فرزند تھے۔ عبدالحق، عبدالحکیم اور عبدالحفیظ۔ موخر الذکر بقید حیات ہیں اور اورنگ آباد میں سکونت پذیر ہیں۔ ڈاکٹر عبدالحق آزادی سے پہلے کچھ دنوں پونہ کے اسسٹنٹ راشننگ آفیسر کے طور پر کام کرتے رہے پھر رویال ریل کالج (بمبئی) میں اردو فارسی کے پروفیسر مقرر ہوگئے۔ پھر ڈاکٹر دیورے کے سورگباش ہونے پر واڈیا کالج (پونہ) کے شعبۂ اردو فارسی سے وابستہ ہوگئے۔

ڈاکٹر عبدالحق علی گڈھ مسلم یونیورسٹی کے عربی کے گریجویٹ تھے اور

والد بزرگوار کے زیر نگرانی «انوری» جیسے بلند پایہ فارسی شاعر پر مقالہ لکھ کر ڈاکٹریٹ کی ڈگری حاصل کی تھی بڑی باغ و بہار شخصیت کے مالک تھے۔ سلجھا ہوا ادبی ذوق رکھتے تھے۔ سگار کے کش کے ساتھ بات بات پر اشعار سنانا آپکی طبیعت ثانیہ بن چکی تھی۔ آپکی زندہ دل صحبت میں مایوس سے مایوس انسان بھی اپنا فطرت غم عارضی طور پر ہی سہی بھول جاتا تھا۔

گذشتہ دنوں خان بہادر سرفراز کے ذاتی کتب خانے کے بکھر جانے پر ایک صاحب کے ذریعے ڈاکٹر عبد الحق کے غیر مطبوعہ «شکوہ» کا نسخہ ملا۔ جیسا کہ عنوان سے ظاہر ہے مذکورہ «شکوہ» علامہ اقبال کے «شکوہ» مشمولہ «بانگ درا» سے متاثر ہوکر لکھا گیا ہے اس میں غزل کے ۱۸ (اٹھارہ) اشعار ملا کر کل ۱۱۴ (ایک سو چودہ) اشعار ہیں۔ غزل و نظم دونوں کے لئے ڈاکٹر صاحب نے اقبال کے «شکوہ» ہی کی بحر اختیار کی ہے۔ یہ مخطوطہ چھوٹی کتابی سائز کے ۲۴ صفحات پر مشتمل ہے۔ صفحوں پر نمبر ڈالتے وقت دو تین صفحے سہواً چھوٹ گئے ہیں۔

ڈاکٹر صاحب نے عربی سے بی اے کیا تھا لہذا عربی رسم خط کی جھلکیاں «شکوہ» میں بھی نمایاں ہیں ایسا لگتا ہے کہ شکوہ گویا عربی ہی میں لکھا گیا ہے غزل کے مقطعے اور نظم کے آخری بند میں آپکا تخلص «حق» موجود ہے:

یہ تخیل، یہ تصوف، یہ حوا س، یہ کمال حق تری طرح بہت تھوڑے غزلخواں ہونگے

«شکوہ» دو طرحی غزلیں اپنے آغوش میں لئے ہوئے ہے۔ ایک غزل تو خود ڈاکٹر صاحب کی ہے اور دوسری انکے منہ بولے بھائی صلاح الدین فاری کی ہے (صلاح الدین مرحوم، پونہ کی درگاہ شیخ صلاح الدین کے جانشینوں میں تھے) فاری کی غزل کے آغاز میں حق صاحب نے درج ذیل نوٹ تمہید کے طور پر تحریر کیا ہے:

> «یہ وہ غزل ہے جسے میرے بھائی جان صلاح الدین المتخلص بہ فاری نے مسلم ایجوکیشنل کانفرنس کے عام مشاعرہ منعقدہ ۹ اکتوبر ۱۹۳۱ ع کے آغاز میں پڑھی تھی۔»

«شکوہ» کے پہلے صفحے پر غالب کا درج ذیل فارسی شعر تحریر ہے ـــــہ

بیاورید گر اینجا بود زباندانی
غریب شہر سخنہای گفتنی دارد

بالفاظ دیگر ــــہ

صلائے عام ہے یارانِ نکتہ داں کے لئے

غزل کے بعد اصل شکوے کے شروع ہونے سے پہلے صفحے پر نشاط کا یہ شعر ہے ـــــہ

ای اسیرانِ قفس گوش بدارید فراز
با شما از چمن قـــدس پیامیست مرا

«شکوہ» ۱۹۳۱ ع میں کہا گیا ہے۔ اس وقت حق صاحب عین عالم شباب میں ہونگے۔ عمر بھی کچھ بیس پچیس سال رہی ہوگی۔ نظم پر علامہ اقبال کے «شکوہ» کی چھاپ ہے۔ اگرچہ اس میں وہ گہرائی اور گیرائی نہیں جو علامہ کے ہاں ہے۔ اقبال نے اپنے «شکوہ» میں مسلمانوں کے عظیم الشان۔ ولولہ انگیز اور زندۂ جاوید کارنامے پیش کئے ہیں۔ «شکوہ» ہمیشہ ناخوشگوار و ناسازگار حالات کا نتیجہ ہوتا ہے۔ حق صاحب نے شکوہ سنجی کے لئے اقبال ہی کا انداز بیان اختیار کیا ہے حق صاحب کے «شکـــوہ» کی اہمیت اس لئے بھی زیادہ ہے کہ یہ ۶۲ سال قبل کہا گیا ہے اور غیر مطبوعہ ہے اس میں شک نہیں کہ اس سے حق صاحب کے ذوق شعرگوئی اور قادر الکلامی پر کافی روشنی پڑتی ہے۔ یہ تو نہیں کہا جاسکتا کہ آیا اس پر مرحوم نے کسی استاد سے نظر ثانی کروائی تھی یا نہیں یا کم از کم اپنے چچا شیون گلشن آبادی ہی کو بغرض اصلاح دکھایا تھا یا نہیں۔ شیون امیر مینائی کے ارشد تلامذہ میں تھے۔ آپکا مجموعۂ کلام «بادۂ مینائی» کے نام سے حق صاحب نے چھپوایا تھا۔

«شکوہ» کی مذکورہ دونوں غزلوں سے ظاہر ہے کہ حق جوانی میں مشاعروں میں شریک ہوتے تھے۔ ہوسکتا ہے بعد میں وہ ان سے تائب ہوگئے ہوں۔ نیز مسلم

ایجوکیشنل کانفرس جیسی خصوصی تقریبات میں بھی شرکت کرتے تھے جہاں طرحی مشاعرے اکثر ہوا کرتے تھے۔ ملاحظہ ہوں کچھ اشعار ؎

یونہی کچھ میں نے سنایا تھا دلِ زار کا حال — کیا خبر تھی مجھے وہ اتنے پشیماں ہونگے
یہ تخیل، یہ تصوف، یہ جوانی، یہ کمال — حق تری طرح بہت تھوڑے غزلخواں ہونگے
کیا کہوں اپنے ہی ہاتھوں سے میں برباد ہوا — جو سبق یاد ہوا مجھ کو غلط یاد ہوا
کس کو الزام دوں، میں خود ہی قضا ہوں میری — اپنے ہاتھوں سے میں جڑ کاٹ رہا ہوں میری
لب پہ نالہ نہیں، شکوہ نہیں، فریاد نہیں — دل تو مشق ابھی قابلِ بیداد نہیں
کاش کچھ خونفشانی کا اثر ہوجائے — حق تڑپتا ہے یہاں تجھ کو خبر ہوجائے
راستہ کون سا سیدھا ہے بتا دے مجھ کو — تجھ سے ہوتا نہیں گر یہ تو مٹا دے مجھ کو

نظم میں زبان کی اکا دکا غلطیاں ضرور ہیں جنھیں نظر انداز کیا جاسکتا ہے۔
نظم کے آخر میں —— خاکسار: عبدالحق درج ہے۔ (اور یہی الفاظ سرورق پر بھی تحریر ہیں)

کچھ اغلاط مثلاً تخیل، ذرا، ذرے ذرے، اور گلہ بالترتیب تخئیل، زرا، زرے زرے اور گلا لکھے گئے ہیں

«بدمعاش» کو «بدماش» کے وزن پر نظم کیا ہے۔
«مشکور» شکر گزار کے معنوں میں استعمال کیا ہے۔

«ہستیِ دو روزہ» کو سہواً «دورہ» تحریر کیا ہے۔ ہستیِ پریشان، صاحبِ دیں، صاحبِ ایمان جیسی ترکیبوں میں نون کا اعلان روا رکھا ہے۔ «پیار محبت» کی بجائے «پیار و محبت» باندھا ہے۔ تاہم بڑی خوبصورت اور اچھوتی ترکیبات استعمال کی ہیں جن سے حق صاحب کی زبان پر قدرت اور عبور ظاہر ہوتا ہے۔ مثلاً:

شوقِ پابوسیِ رہوار، شاہدِ چشمِ حقیقت، نظرِ سوزِ خودی، خاکِ بداماں، دیدۂ تحقیق، ربطِ وحشت، آوازِ جنوں، دردمندانِ محبت، آئینہ خانۂ دنیا، د

جگر سوز، قابلِ تکبیر، زلفِ رسا، کفر پرور چلن، جذبۂ مذموم، خلقِ جفا کار، آہِ مسلم دل سوختہ[1]، رشتۂ عشق و عنایات، دلِ نو مشق، منت کشِ اغیار، مسیحائے زماں وغیرہ۔

«شکوہ» کا پہلا بند نہایت پر زور اور جوش انگیز ہے ــــہ

دل میں آتا ہے کہ اب تیغ و سناں بن جاؤں
جانے والوں کے قدم کا میں نشاں بن جاؤں

تنِ مسلم کے لئے روح رواں بن جاؤں
یہ سمائی ہے کہ سر تا پا زباں بن جاؤں

شاعر خدا سے مخاطب ہوکر کہتا ہے کہ اے خدا! میں اپنے دل زار کی حالت سنانا چاہتا ہوں مجھے اپنا باعث پستی تو معلوم نہیں۔ ایک زمانہ وہ تھا کہ دنیا بھر پر میری حکومت تھی۔ آج غیروں پر تیری نعمتیں نازل ہورہی ہیں مجھے خود اپنے نام سے نفرت ہے مجھ کو یہ کہتے ہوئے شرم آتی ہے کہ احمد مرسل سے مجھے عشق ہے۔ میرا ملک و مال اور محبوب ہاتھ سے نکل گیا۔ اور تیرے دل سے بھی میری محبت جاتی رہی۔ کچھ وہ بھی دن تھے کہ میرا نام مشہورِ جہاں تھا اور عرش پر میرا مقام فرشتوں سے بھی بڑھ چڑھ کر تھا لیکن افسوس آج میرا نام غلاموں کی فہرست میں داخل ہے۔

اے خداوندا! میں تیرے جاں نثاروں میں تھا۔ تیرے نام پر کٹ مٹ جاتا اور تیری خاطر شمشیرِ برہنہ سے لپٹ جاتا تھا۔ افسوس میں اب تیری نظروں سے گرچکا ہوں۔ چونکہ میرا پیمانۂ صبر لبریز ہوچکا ہے اس لئے نالہ و فریاد پر مجبور ہوں ــــہ

کیا کہوں اپنے ہی ہاتھوں سے میں برباد ہوا حرِ سبق یاد ہوا مجھ کو غلط یاد ہوا

حق صاحب اپنے اعمال کا جائزہ لیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ میں نے اپنے

---

۱ لیکن مصرعہ اسطرح باندھا ہے۔ آہِ دل سوختہ مسلم میں اثر ہے کہ نہیں،
جو محل نظر ہے (ص ۱۸)

سینے سے شرافت کے نشان مٹا دئے ہیں اور اسلاف کے دامن کو داغدار کردیا ہے اس کے باوجود مجھے ناز ہے کہ میں صرف نام کا مسلمان نہیں ہوں بلکہ صاحب ایمان بھی ہوں

مجھے اس سے غرض نہیں کہ مسریخ کو کیا کہتے ہیں مجھے تو کسی کی زلف رسا، ترچھی نظروں اور بانکی اداؤں نے مار ڈالا ہے ؎

سچ ہے یارب یونہی آزاد ہوا جاتا ہوں   کیا کروں عشق میں برباد ہوا جاتا ہوں

قوم کے رہنماؤں کی روش کمر پرور ہے۔ ہم جیسے بیماروں کا تیرے سوا اور کوئی مسیحا نہیں۔ مسلمانوں میں ایمان باقی نہیں رہا۔ انکی مثال بے جان جسم کی سی ہے ہر فرد قوم کا رہنما بننا چاہتا ہے تفرقہ پردازی کو بیداری سمجھا جاتا ہے بظاہر اپنے آپ کو وفادار بتانے والے در حقیقت بے وفائی سے کام لیتے ہیں اور صدق و خلوص کے پردے میں مکر و فریب کا شعبدہ دکھاتے ہیں۔ اے خدا! ہم میں عزت و ناموس کا جوش پیدا کر اور اس جذبۂ مذموم کو ٹھنڈا کردے۔ مجھے اچھی طرح احساس ہے کہ کوئی میرا ساتھ نہ دیگا اس لئے کہ ؎

پہلے یہ چرخ ہوا کس کا جو ہوگا میرا

پیرو ختم رسل ہونے کے باوجود میری کچھ بھی قدر و عزت نہیں۔ میں تیری چشم کرم سے محروم ہوں افسوس اپنے عاشق و شیدائی سے اب تجھے مطلق محبت نہیں رہی۔ اوروں کے لئے سوراج اور راج دونوں ہیں اور میری قوم بدستور غلام ہی بنی ہوئی ہے میری پہلی سی حکومت باقی ہے نہ عظمت و فضیلت میرا جاہ و جلال، شان و شوکت، اور مال و دولت غرض سب کچھ مجھ سے چھین لیا گیا ہے، تاہم میں تیرا شکر گذار ہوں کہ تو نے اب بھی میری زبان قابل تکبیر تو رکھی ہے!

پھر یکایک شاعر کا لہجہ سخت اور تند ہوجاتا ہے اور وہ اپنی خود اعتمادی اور قوت بازو کا اظہار اسطرح کرتا ہے ؎

کون ہے جو مری ہستی کو مٹا سکتا ہے   کون ہے جو مری عزت کو گھٹا سکتا ہے

کوئی دنیا میں ہے جو آنکھ ملا سکتا ہے		شیر کے سامنے بزدل کہیں آسکتا ہے
سامنے آئے کوئی میرے، جگر کس کا ہے
پیروِ شیرِ خدا ہوں مجھے ڈر کس کا ہے

بند کے آخری مصرعے سے دھوکا ہوتا ہے کہ ڈاکٹر حق اہلِ تشیع میں سے تھے، لیکن ایسی کوئی بات نہیں، راقم ان کے مسلک سے اچھی طرح واقف ہے، وہ اہلِ سنت سے تعلق رکھتے تھے۔

مسلمان میں دیگر مذاہب کی عبادت گاہیں تباہ و برباد کرنے کی ہمت و قوت ہے وہ چاہے تو آسمان کو بھی پھونک سکتا ہے ؎

پایۂ منزلِ کسریٰ کو ہلا سکتا ہوں		اور آتشکدہ ایران کا ڈھا سکتا ہوں
بتکدے صفحۂ دنیا سے مٹا سکتا ہوں		اینٹ سے اینٹ کلیسا کی بجا سکتا ہوں
یا خداوندا فلک مجھ کو سمجھتا کیا ہے
پھونک ڈالونگا ابھی، چرخ میں رکھا کیا ہے

آگے چل کر شاعر کہتا ہے ؎

صفحۂ ہستیِ دو روزہ پلٹ سکتا ہوں		اپنی تقدیر کے نقشے کو پلٹ سکتا ہوں
میری ہستیِ پریشان کو زینت سمجھیں		کہنہ اغیار سے مسلم کو قیامت سمجھیں

میں اغیار کے حکم کی تعمیل کے ساتھ ساتھ خلقِ جفا کار کا حامی ہوں اور چپ چاپ ظلم و ستم سہتا چلا جارہا ہوں۔ مجھے ڈر ہے تو صرف تیری بربھی کا۔ اپنی بربادی کی مجھے پروا ہے نہ شہنشاہِ یثرب کا کچھ پاس ہے۔ تعلیم کا مجھے شوق نہیں، صنعت و حرفت سے بھی مجھے کچھ سروکار نہیں روتا ہے تو اپنی تقدیر کا۔ مجھے تسلیم کہ میں غافل اور گمراہ ہوں لیکن اے خدا! میری بربادی سے تو خود بدنام ہوا جارہا ہے ؎

وقت آپہنچا ہے اس قوم کی بربادی کا		رحم کر رحم برا حال ہے فریادی کا

شکوے شکایات کا طومار لگا دینے پر بھی شاعر کہتا ہے کہ ؎

لب پہ نالہ بھی، شکوہ نہیں، فریاد نہیں		دلِ بو مشق ابھی قابلِ بیداد نہیں

کیا تو چاہتا ہے کہ نفی اختیار کیے احسان اٹھاؤں۔ میں تو ترے محبوب کا نام لیوا ہوں۔ مجھے ذلیل و خوار نہ کر۔

گلے شکوے جاری رکھتے ہوئے شاعر خدا سے یوں استفسار کرتا ہے ـــــہ

سچ بتا کس سے کیا، کیوں میرا مدعا نام ہوا کیوں بھلا زیر نگیں، سکۂ اسلام ہوا
اندلس زیر، گرفتار شہِ شام ہوا نہ ترا نام ہوا اور نہ مرا کام ہوا
دے کے عزت مجھے، افسوس نہ رسوا کرتا
اس سے بہتر تو یہی تھا کہ نہ پیدا کرتا

مذکورہ بالا بند ہی ایسا ہے جس میں شاعر اندلس اور شام کے تاریخی انقلابات کا ذکر کرتا ہے وہ خدا کی عنایت کا طلبگار ہے۔ یہ بات آئینِ عشق کے بالکل خلاف ہے کہ چمن تو اجڑ رہا ہے اور باغبان چپ سادھے ہوئے بیٹھا ہے ـــــہ

کیا یہی پیار محبت کا چلن ہوتا ہے باغباں چپ رہے، برباد چمن ہوتا ہے

اے خدا! تو چاہے تو میں ابھی آزاد ہوسکتا ہوں تو آن واحد میں مجھے آباد اور شاد و خرم کرسکتا ہے اور مجھ جیسی حقیر خاک کو فولاد بنا سکتا ہے ـــــہ

پھر اسی آگ سے سینہ مرا گلشن کردے نور سے خانۂ تاریک کو روشن کردے

کاش میری خونفشانی کچھ رنگ لائے ـــــہ

کاش کچھ خونفشانی کا اثر ہوجائے حق تڑپتا ہے یہاں، تجھ کو خبر ہوجائے
ہے طلبگار، عنایت کی نظر ہوجائے ترا دیوانہ اِدھر ہو کہ اُدھر ہوجائے
راستہ کون سا سیدھا ہے بتادے مجھ کو
تجھ سے ہوتا ہی نہیں گر یہ تو مٹادے مجھ کو

اسطرح خدا کے حضور دعا اور اظہار برہمی کے ساتھ شکوہ اختتام پذیر ہوتا ہے۔

• • •

هوالله احد

شکوه

از

خاکسار

عبدالحق

•

۱۹۳۱ع

(پونه)

ہو اللہ

شوق پابوسیِ رہوار کے قرباں ہونگے
گوئے چوگاں کی طرح ہم سرِ میداں ہونگے

پردۂ سازِ محبت میں نیا راگ نہیں
ہم مگر آج نئے سوز سے نالاں ہونگے

شاہدِ چشمِ حقیقت ہے نظر بازِ صفا
ہم نظر سوزِ خودی - خاک بداماں ہونگے

یونہی کچھ، میں نے سنایا تھا دلِ زار کا حال
کیا خبر تھی مجھے وہ اتنے پشیماں ہونگے

خوش ہوں اے آبلہ پا کہ ہے تکلیف مجھے
خار صحرا ہوں کسی شوخ کے مژگاں ہونگے

منظرِ برق تجلی ہے نظر سوز - کلیم
مردمکِ دیدۂ تحقیق میں حیراں ہونگے

خود نمائی سببِ آئینۂ صیقل نہ ہو
ورنہ جلوے ترے منت کشِ احساں ہونگے

ہم تو عاشق ہیں، تجھے دیکھ کے جی اٹھینگے
ہونے والے ترے دیدار پہ قرباں ہونگے

نغمہ زن بربطِ وحشت پہ ہے آوازِ جنوں
اب تو قانونِ تصور کے بھی احساں ہونگے

عکسِ ساقی کا نظر آتا ہے پیمانے میں
ہم وہ میکش نہیں جو اور کے خواہاں ہونگے

دردمندانِ محبت کا گلہ ٹھیک نہیں
ہم اگر صبر کریں، آپ پہ احساں ہونگے

آئینہ خانۂ دنیا میں ہے جلوہ اپنا
ہم کسی اور کو کیا دیکھ کے حیراں ہونگے

نہے طالب کو گل و خار میں کچھ فرق نہیں
دیدہ بینا ہے تو ہر حال میں یکساں ہونگے

گر ہمیں ہم ہیں، کوئی اپنے سوا اور نہیں
پھر جو آباد نظر آتے ہیں، ویراں ہونگے

ہے رہِ دوست میں ایثار کے معنی جینا
یہ کوئی بات ہے؟ ہم یار پہ قرباں ہونگے

اب یہی ہوگا تری یاد میں مر جائیں گے
ہم کہاں تک تری فرقت میں پریشاں ہونگے

جستجو ہوگی یہی اور یہی ہوگا آخر
ہم پریشاں نہوں گے تو پشیماں ہونگے

یہ تخیل، یہ تصوف، یہ جوانی، یہ کمال
حق! تری طرح بہت تھوڑے غزلخواں ہونگے

اے اسیرانِ قفس گوش مدارید فراز
با شما از چمنِ قدس پیامیست مرا

(نشاط)

۷۸۶

دل میں آتا ہے کہ اب تیغ و سناں بن جاؤں
جانے والوں کے قدم کا میں نشاں بن جاؤں
تنِ مسلم کے لئے روح رواں بن جاؤں
یہ سمائی ہے کہ سر تا پا زباں بن جاؤں

کیا سنے گا، تجھے کیا حال سناؤں میرا
دردِ پنہاں تجھے کیا خاک بتاؤں میرا

تجھ کو معلوم ہے سب، پھر بھی ہے وحشت مجھ کو
تجھ سے کہنے کی نہیں کوئی ضرورت مجھ کو
ہاں سنانا ہے دل زار کی حالت مجھ کو
اس سے منظور نہیں عزت و شہرت مجھ کو

کون ہوں میں، مری اس قوم میں ہستی کیا ہے
مجھ کو معلوم نہیں، باعث پستی کیا ہے

وہ بہادر ہوں کہ مجھ سا کوئی جانباز نہیں
اس چمن میں کوئی ثانی مرا شہباز نہیں
اپنی ہستی پہ مجھے فخر نہیں، ناز نہیں
کیا کہوں اشو ذرا طاقت پرواز نہیں

اے خداوند دو عالم مرا احوال نہ پوچھ
مجھ گرفتار سے احوالِ پر و بال نہ پوچھ

ایک دن وہ تھے کہ دنیا پہ حکومت تھی مری
آج جو عیر پہ اتری ہے وہ نعمت تھی مری
ان سیہ کاروں کی آنکھوں میں بھی عزت تھی مری
کیا رمادہ تھا، وہ چمکی ہوئی قسمت تھی مری

آج وہ ہوں کہ مرے نام سے نفرت ہے مجھے
کس زباں سے کہوں احمد سے محبت ہے مجھے

میں وہی ہوں کہ مرے ہاتھ میں شمشیر رہی
ہم عنانِ فتح و ظفر از پئ تسخیر رہی

اب نہ باقی ہے وہ نقشہ نہ وہ تصویر رہی　　رہ گیا کچھ تو، زباں قابل تکبیر رہی

سب گیا، ملک گیا، مال گیا، یار گیا

سچ تو یہ ہے کہ ترے دل سے مرا پیار گیا

ایک دن وہ تھے کہ مشہور جہاں تھا مرا نام　　تھا ملائک سے بھی بڑھ چڑھ کے سر چرخ مقام

مجھ پہ موقوف تھا اس دہر جگر سوز کا کام　　درے درے سے ٹپکتا تھا وقار اسلام

آج صد حیف غلاموں میں مرا نام ہوا

یہ چمکتے ہوئے آغاز کا انجام ہوا

میں وہی ہوں کہ ترے واسطے کٹ جاتا تھا　　میں وہی ہوں کہ ترے نام پہ مٹ جاتا تھا

تیغ سے تیرے لئے ہاتھ لپٹ جاتا تھا　　اور وہی ہم ہے جو دیکھو کے ہٹ جاتا تھا

تیرے نزدیک صد افسوس مری قدر نہیں

کیوں نہ فریاد کروں، تاب نہیں، صبر نہیں

سچ ہے کہنا ترا، میں بھول گیا اپنا وقار　　جب خزاں آئی سمجھتا گیا میں اس کو بہار

پاس جو کچھ تھا کیا راحت و عشرت پہ نثار　　آج اسی واسطے ہوتا ہے غریبوں میں شمار

کیا کہوں اپنے ہی ہاتھوں سے میں برباد ہوا

جو سبق یاد ہوا مجھ کو غلط یاد ہوا

کیا کیا ہائے بھلا بیٹھے بٹھائے میں نے　　صدمے چوپ چوپ کے عبث کے اٹھائے میں نے

نقش سینے سے شرافت کے مٹائے میں نے　　داغ اسلاف کے دامن پہ لگائے میں نے

اور پھر ناز ہے مجھ کو کہ مسلمان ہوں میں

فقط اتنا ہی نہیں صاحب ایمان ہوں میں

یہ نہیں جانتا مریخ کو کیا کہتے ہیں　　ہاں خبر ہے کہ اسے زلف رسا کہتا ہیں

اور اسے ترچھی نظر، نانکی ادا کہتے ہیں　　مجھ کو بدمعاش جو کہتے ہیں بجا کہتے ہیں

سچ ہے یارب یونہی آزاد ہوا جاتا ہوں
کیا کروں عشق میں برباد ہوا جاتا ہوں

ہند میں سایہ ہے اسلام پہ کفاروں کا   سب کو تسبیحوں پہ شک ہوتا ہے زناروں کا
کمر پرور ہے چلن قوم کے سرداروں کا   جو ترے کوئی مسیحا نہیں، بیماروں کا

آج بھی ہیں وہی مسلم مگر ایمان نہیں
مختصر یہ کہ فقط جسم ہی ہے، جان نہیں

شوق ہر فرد کو ہے قوم کی سرداری کا   تفرقہ سازیاں مفہوم ہے بیداری کا
بے وفائی سے غرض، نام وفاداری کا   صدق کے پردے میں ہے شعبدہ مکاری کا

جوش پھر عزت و ناموس کا پیدا کردے
یعنی اس جذبۂ مذموم کو ٹھنڈا کردے

جانتا ہوں کہ کوئی ساتھ نہ دیگا میرا   پہلے یہ چرخ ہوا کس کا جو ہوگا میرا
پاس رکھے گا نہ یکروز زمانہ میرا   نام بد نام نہیں ہند میں بیجا میرا

مجھ میں جو عیب ہیں، میں صاف بتا سکتا ہوں
میں مسلماں ہوں کیا عیب چھپا سکتا ہوں

آج عداوت ہوئی جاتی ہے محبت میری   ہائے رسوائی ہوئی جاتی عزت میری
میں ہوں حاسد ہے اسی واسطے عزت میری   جس کو کہتے ہیں تعصب وہ ہے عادت میری

کس کو الزام دوں، میں خود ہی قضا ہوں میری
اپنے ہاتھوں سے میں جڑ کاٹ رہا ہوں میری

ہائے بے مانگے جو چاہا ہے، دیا ہے اس کو   تیری سرکار سے جو مانگا، ملا ہے اس کو
مجھ کو رسوائی تو اعزاز ملا ہے اس کو   پھر بھی مشکور ہوں میں اور گلہ ہے اس کو

کس طرح مانگتے ہیں، اس کو ادا آتی ہے
سچ تو یہ ہے کہ مریضوں کو دوا آتی ہے

بے وفا مجھ ہی سہی غیر وفادار سہی تو سمجھتا ہے گر ایسا ہے تو بدکار سہی
ہائے غافل سہی وہ اور میں بیدار سہی مجھ سے بڑھ کر مرے دشمن سے ترا پیار سہی

بے وفا کون ہوا، کون طرفدار رہا؟
سب جدا تجھ سے ہوئے، کون ترا یار رہا؟

پیروِ ختم رسل اور مری عزت ہی نہیں ہوں طلبگار مگر چشم عنایت ہی نہیں
تجھ کو شیدائی سے افسوس محبت ہی نہیں حشر ہے حشر مسلماں پہ قیامت ہی نہیں

ہندوؤں کے لئے سوراج بھی ہے راج بھی ہے
سچ تو یہ ہے کہ مری قوم غلام آج بھی ہے

غیر خوش حال رہیں، میرا برا حال رہے میں دعا دیتا ہوں وہ صاحب اقبال رہے
مجھ پہ بربادی کا ہر وقت کھچا جال رہے کنج دشمن میں فزوں روز زر و مال رہے

تجھ کو منظور ہے گھر غیر کا آباد رہے
میں ترا چاہنے والا ہوں مگر یاد رہے

میں نے مانا وہ حکومت نہیں باقی میری وہ عظمت وہ فضیلت نہیں باقی میری
وہ جلال اور وہ شوکت نہیں باقی میری کیا ہوا آج جو دولت نہیں باقی میری

شکر ہے میری زباں قابل تکبیر تو ہے
وہ مجسم نہ سہی آج یہ تصویر تو ہے

کون ہے جو مری ہستی کو مٹا سکتا ہے کون ہے جو مری عزت کو گھٹا سکتا ہے
کوئی دنیا میں ہے جو آنکھ ملا سکتا ہے شیر کے سامنے کوئی کہیں آسکتا ہے

سامنے آئے کوئی میرے، جگر کس کا ہے
پیروِ شیر خدا ہوں مجھے ڈر کس کا ہے

پایۂ منزلِ کسریٰ کو ہلا سکتا ہوں اور آتش کدہ ایران کا ڈھا سکتا ہوں
بتکدے صفحۂ دنیا سے مٹا سکتا ہوں اینٹ سے اینٹ کلیسا کی بجا سکتا ہوں

یا خداوند فلک مجھ کو سمجھتا کیا ہے
پھونک ڈالونگا ابھی چرخ میں رکھا کیا ہے

صفحۂ ہستی دو روزہ پلٹ سکتا ہوں　　اپنی تقدیر کے تختے کو الٹ سکتا ہوں
راستی چھوڑ کے میں بھی کہیں ہٹ سکتا ہوں　　میں نہیں بدر گھٹانے سے جو گھٹ سکتا ہوں
میری ہستی پریشان کو زینت سمجھیں
کہدے اغیار سے مسلم کو قیامت سمجھیں

حکم اغیار جو ہوتا ہے وہ کرتا ہوں میں　　دم تری خلق جفا کار کا بھرتا ہوں میں
اُف بھی کرتا نہیں، گو ظلم سے مرتا ہوں میں　　ہاں مگر تیرے خفا ہونے سے ڈرتا ہوں
اس سے بڑھ کر تری مخلوق کو چاہا ہوتا
کاش تو بھی تو مرا چاہنے والا ہوتا

اپنی بربادی کا ڈر ہے نہ قیامت کا ہے　　پاس یثرب کے شہنشاہ نہ عزت کا ہے
شوق پڑھنے کا نہ صنعت کا نہ حرفت کا ہے　　کیا کہوں اور جو رونا ہے تو قسمت کا ہے
میں بھی غفلت میں ہوں اوروں کے جگانے والے
میں بھی گمراہ ہوں اے راہ بتانے والے

میری بربادی کا کچھ خوف و خطر ہے کہ نہیں　　تری بدنامی کا یارب تجھے ڈر ہے کہ نہیں
آہِ دلِ سوختہ مسلم میں اثر ہے کہ نہیں　　حشر برپا ہے یہاں تجھکو خبر ہے کہ نہیں
وقت آپہنچا ہے اس قوم کی بربادی کا
رحم کر رحم برا حال ہے فریادی کا

آج کو ملک نہیں، چین نہیں، شان نہیں　　نام لیوا ترا کیا کوئی مسلمان نہیں
تو مجھے بھول گیا، کیا مری پہچان نہیں　　میں برا ہی سہی کیا صاحب ایمان نہیں
رشتۂ عشق و وفاداری کو کیوں توڑ دیا
میں نے چھوڑا تجھے یا تونے مجھے چھوڑ دیا

لب پہ نالہ نہیں، شکوہ نہیں، فریاد نہیں　　دلِ نو مشق ابھی قابلِ بیداد نہیں
ہائے وہ گذرے ہوئے دن بھی تجھے یاد نہیں　　تری سرکار میں مظلوم کی کیا داد نہیں
سچ بتا کیوں ہے یہ دانستہ تجاہل مجھ سے
کیا کیا میں نے جو اتنا ہے تغافل مجھ سے

کیا خوشی ہے تری سمت کشِ اغیار رہوں　　نام لیوا ترے محبوب کا اور خوار رہوں
تو مسیحائے زماں اور میں بیمار رہوں　　تا بکے تیری عنایت کا طلبگار رہوں
صاحبِ دیں ہوں میں صاحبِ ایمان ہوں میں
اور پھر تو ہی بتا کس لئے نادم ہوں میں

سچ بتا کس نے کیا، کیوں مرا بد نام ہوا　　کیوں بھلا زیرِ نگیں سکۂ اسلام ہوا
اُسد اس زیر، گرفتار غمِ شام ہوا　　نہ ترا نام ہوا اور نہ مرا کام ہوا
دے کے عزت مجھے افسوس نہ رسوا کرتا
اس سے بہتر تو یہی تھا کہ نہ پیدا کرتا

میرے پر نیک ذرا دیکھ، کہاں کچھ بھی نہیں　　پھر بھی کہتا ہوں کرم ہے یہ غضب کچھ بھی نہیں
اب سوا تیری عنایت کے طلب کچھ بھی نہیں　　پھر نہ کہنا کہ مجھے پاسِ ادب کچھ بھی نہیں
کیا یہی پیار و محبت کا چلن ہوتا ہے
باغباں چپ رہے برباد چمن ہوتا ہے

تو جو چاہے تو میں آزاد ابھی ہو جاؤں　　گر ہو منظور تجھے شاد ابھی ہو جاؤں
ہو عنایت تو میں آباد ابھی ہو جاؤں　　خاک ناچیز ہوں فولاد ابھی ہو جاؤں
پھر اسی آگ سے سینہ مرا گلشن کر دے
نور سے خانۂ تاریک کو روشن کر دے

کاش کچھ جوشِ فغاں کا اثر ہو جائے　　حق تڑپتا ہے یہاں تجھ کو خبر ہو جائے
ہے طلبگار عنایت کی نظر ہو جائے　　ترا دیوانہ اِدھر ہو کہ اُدھر ہو جائے
راستہ کون سا سیدھا ہے بتا دے مجھ کو
تجھ سے ہوتا نہیں گر یہ تو مٹا دے مجھ کو

*

غزل

[یہ وہ غزل ہے جسے میرے بھائی جان صلاح الدین المتخلص بہ غازی نے مسلم ایجوکیشنل کانفرنس کے عام مشاعرہ منعقدہ بتاریخ ۹ اکتوبر ۱۹۲۱ ع کے آغاز میں پڑھی تھی]

طرح : سرخرو سارے زمانے میں مسلماں ہونگے

موت کے ساتھ ترے تیر کے پیکاں ہونگے
ہم بقصد ناز کسی اور کے مہماں ہونگے

میں وفادار ہوں تو اور ستم ڈھا، قاتل
پر نئے زخم پہ افزوں مرے ارماں ہونگے

اے نظر باز کیا خون تخیل تو نے
میری بربادی کے شاہد ترے مژگاں ہونگے

میرا مٹنا ہے سبب گردش نا جانو کا
آسیا، تیرے نظر باز پشیماں ہونگے

ہم نشیمن میں ہیں اور شوق اسیری ہے فزوں
پر نکل آئیں تو صیاد کے قرباں ہونگے

میں گرفتار ہوا. دل بھی گرفتار ہوا
میرے ارمان بھی کیا داخل زنداں ہونگے

چپ رہو اہل وطن اراز حقیقت سے غرض
ہم مسافر ہیں کہیں جان کے حیراں ہونگے

روح پرور ہے پر اگ تیری اداے ہستی
ہم مگر موت کے انداز پہ قرباں ہونگے

بلبلو! کچھ نہ کہو، گل ہی تو کھائے ہم نے
شاید اُس شوخ کے کچھ اور بھی ارماں ہونگے

اے سر ہستی نہ کر میرے عناصر کو جدا
یہ بھی چندروزہ ہیں پھر خاک بداماں ہونگے

قتل کر مجھ کو مگر از پئے ہستی قاتل
ورنہ ارمان مرے خار مغیلاں ہونگے

کیوں ہوں منت کش احسان ہمارے غازی
اپنے پرتو ہی سے ہم رشک سلیماں ہونگے

علامہ اقبال اور مغربی مفکرین

از

جناب محمد بدیع الزماں
فرسٹ سیکٹر، پھلواری شریف، پٹنہ- ۸۰۱۵۰۵

ناقدین ادب نے فکر اقبال کے تعلق سے مغربی مفکرین کے اثرات پر اکثر و بیشتر اظہار خیال کیا ہے اور اس اعتبار سے علامہ اقبال کے فلسفہ کے مخصوص عنوانات جیسے عمل، خودی، مرد کامل کو پیش نظر رکھ کر مغربی مفکرین کے اثرات میں مماثلت یا تضاد کی باتیں کی ہیں۔ کسی نے اُنہیں افلاطون سے متاثر بتایا تو کسی نے گوئٹے سے، کسی نے نیٹشے سے متاثر بتایا تو کسی نے برگساں اور شوپنہار سے۔ مگر اقبال کے کلام کا تحقیقی مطالعہ کسی اور حقیقت کا پتہ دیتا ہے۔ اس بحث مباحثہ میں جو پہلی بنیادی غلطی ہوتی وہ یہ کہ اس بات کو پیش نظر نہیں رکھا جاتا کہ اقبال مشرقی فکر کے نمائندہ ہیں اور سارے دیگر مفکرین، جن کے اثرات اقبال کی فکر پر بتائے جاتے ہیں، وہ سب مغرب سے تعلق رکھتے ہیں۔ اس بات کا ثبوت کہ اقبال کا سارا طرز فکر مشرقی افکار کی نمائندگی کرتا ہے، «بال جبریل» کی پوری کی پوری غزلیں اور پوری «ضرب کلیم» اور «ارمغان حجاز» ہیں جن میں اُنہوں نے صرف مغرب مشرق، مغرب مشرق کی باتیں بار بار کی ہیں اور مغربی طرز فکر پر بہت کڑی اور کاری ضربیں لگائی ہیں۔ خواہ یہ باتیں ادب و فلسفہ کی ہوں یا عالمی سیاسی مسائل کی، ہمیں یہ مان کر چلنا ہوگا کہ مشرق مشرق ہے اور مغرب مغرب اور یہ دونوں کبھی ایک نقطہ پر نہیں مل سکتے۔ اگر ایسا نہ ہوتا تو ہم آج ہی نہیں بلکہ ہمیشہ عالمی مسائل پر غور کرتے وقت بار بار «مغرب» کا لفظ اپنی زبان پر کیوں لاتے۔

ان باتوں سے ظاہر ہے کہ زندگی کے ہر شعبہ میں اور ہر طرز فکر و عمل میں مغرب کا طرز فکر و عمل ہمیشہ سے جداگانہ رہا ہے اور آج بھی ہے۔ دونوں نے زندگی کی قدروں کو اپنے اپنے دینی افکار، اور اُن افکار پر قائم کئے گئے فرد اور جماعت کے تعلقات، سماجی اور معاشی نظام اور ہر وہ نظام جس میں انسان مرکزی

کردار ادا کرتا ہے، اپنے اپنے نقطۂ نگاہ سے دیکھا ہے۔ یہ ضرور ہے کہ فکر اقبال پر کہیں کہیں مغربی افکار کے چھینٹے نظر آتے ہیں۔ مگر اُسی حد تک جہاں تک وہ اقبال کے قرآنی تصورات سے ہم آہنگ ہوں۔ یا پھر اُنھوں نے اُن افکار کو اسلام کی بھٹی میں تپا کر اُس پر قرآنی تصورات کی مہر لگادی ہو۔ نیاز فتحپوری اس باب میں بجا فرماتے ہیں:

«اقبال نے قدیم فلاسفۂ یونان سے لے کر عہد حاضر تک کے تمام مفکروں کی تعلیمات کا بغور مطالعہ کیا لیکن نہ وہ کسی سے مرعوب ہوئے اور نہ کسی کی اچھی بات قبول کرنے سے انکار کیا۔ اُن کی حیثیت معمولی رہرو کی سی نہ تھی بلکہ اُس مجاہد کی سی تھی جو خود اپنی عقل و فراست کی روشنی میں منزل تک پہنچنا چاہتا ہو اور رہبر اور راہزن میں تمیز کرنے کی پوری صلاحیت رکھتا ہو۔»

دوسری بنیادی غلطی جو اس تجزیہ میں ہوتی ہے وہ یہ کہ اقبال کے سارے تصورات کی عقبی زمین دین اسلام کے خمیر سے تیار ہوتی ہے، خواہ اُن کا فلسفہ خودی کا ہو یا عمل کا، آدم کا ہو یا ابلیس کا، تسخیر کائنات کا ہو یا مرد کامل کا۔ سب کا جواز وہ دین اسلام کے نبیوں، رسولوں اور صحابۂ کرام، تابعین اور تبع تابعین کی زندگیوں میں تلاش کرتے ہیں جس کا ثبوت اُن کے کلام میں وہ ہزاروں اصطلاحات ہیں جن کی بنیادوں پر وہ اپنی فکر کی عمارت کھڑی کرتے ہیں۔ یہ بات صحیح ہے کہ ہر انسان اپنے گرد و پیش سے متاثر ہوتا ہے مگر ایک صاحب فہم اُن سے وہی اور اتنا ہی اثر قبول کرتا جو اُسے مثبت نظر آتا ہے یا اُس کے طرز فکر سے مماثلت رکھتا ہے۔ کوئی بھی مفکر، خواہ وہ قدیم ہو یا جدید، مغرب کا ہو یا مشرق کا سانچے میں ڈھلا ڈھلایا پیدا نہیں ہوتا۔ وہ اپنے گرد و پیش اور پیشروؤں کے طرز فکر کو رد و قبول کے تانے بانوں میں کس کر خود اپنی ایک راہ نکالتا ہے اور اقبال نے بھی کچھ ایسا ہی کیا ہے۔

روزِ ازل سے انسان کے مطالعہ کا وسیع ترین موضوع خود انسان ہی رہا ہے۔ آدمی اپنی نفسیات اور جبلت کے ماتحت اس امر کی طرف توجہ دینے پر

مجبور نظر آتا ہے کہ آخر مقام آدمیت کیا ہے؟ اور اُس کا یہی ذہنی اور روحانی سفر اس کی عملی زندگی کے لئے مشعل راہ ثابت ہوتا ہے۔ اُس نے اپنے دل و دماغ کو انسان کی بہتری اور بہبودی کی خاطر صدیوں تخئیل کے تپتے ہوئے صحراؤں میں تپایا ہے۔ البتہ اُس کے عرفان اور دیگر افراد کے درمیان تناسب کا فرق ضرور رہا ہے۔ بعض انسان مخصوص صلاحیتوں اور قوتوں کے مالک ہوتے ہیں اور ان خصوصیات کے تمامتر امکانات کے ساتھ وجود میں آتے ہیں۔ تاریخ ایسی برگزیدہ ہستیوں کی ضرور امین ہے جنھوں نے وقت کے تند و تیز دھارے کو اپنی مرضی کے مطابق بدلنے کی سعی کی ہے۔

پھر ہمیں یہ بھی ماننا پڑے گا کہ ہر مفکر ماضی کی روایات اور حال کی واردات کا کچھ نہ کچھ اثر قبول کرلیتا ہے۔ مگر شخصی بصیرت کی خراد پر چڑھنے اور انفرادی رد و قبول کے بعد اُس کے خیالات اُس کی شخصیت کی چھاپ لئے ہوئے کچھ سے کچھ ہوجاتے ہیں اور یہیں پر انفرادیت کی بات آجاتی ہے۔ دنیا کے عام انسانوں کے عمل میں کم و بیش حیات اور اُس کے مسائل کے متعلق دلچسپی اور ہم آہنگی پائی جاتی ہے۔ ساتھ ہی ساتھ ذہنی تضادات اور اختلافات بھی اپنے پس منظر کا پتہ دیتے ہیں۔ غیر مربوط اور غیر منظم خیالات میں بھی ذہنی اشتراک کی جھلکیاں دیکھی جاسکتی ہیں۔ اس لئے مطابقت یا تضاد کوئی نئی چیز نہیں ہے۔ ہمیشہ سے فلسفیوں نے انسان اور انسان کے باہمی رشتوں، انسان اور کائنات کے باہمی رشتوں، انسان اور خدا کے باہمی رشتوں اور متعلقہ مسائل سے اپنے اپنے طور پر کچھ نہ کچھ نتیجہ اخذ کیا ہے۔ انسانوں کی اس فکری کاوش میں کہیں ہم آہنگی ہے تو کہیں انداز نظر اور عقیدے کے فرق کی وجہ سے تفاوت اور تضاد موجود ہے۔ ہمیں فکر اقبال پر مغربی مفکرین کے اثرات کا تجزیہ ان ہی ساری باتوں کے پس منظر میں کرنا چاہئیے۔

اسی پس منظر میں یہاں فکر اقبال پر مغربی مفکرین کے اثرات پر نقادانِ ادب کے خیالات کو یکجا کرکے مماثلت یا تضاد پر الگ الگ مفکروں کے خیالات اور اقبال کی فکر میں مماثلت یا تضاد پر گفتگو کی جارہی ہے تاکہ ہم اقبال کی تصویر

صحیح آئینہ میں دیکھ سکیں۔ مضمون کے آخر میں ایک مجموعی تبصرہ بھی شامل ہے جسے ہم ان ساری بحث کی تلخیص کا بھی نام دے سکتے ہیں۔

اقبال اور افلاطون

افلاطون کا نظریہ «عالم مثال» تھا جس کی بنیاد بقول نیاز فتحپوری :

«اس اعتقاد پر قائم تھی کہ کائنات دو حصوں میں منقسم ہے۔ ایک وہ جو محسوسات سے تعلق رکھتا ہے اور دوسرا وہ جو صرف معقولات سے وابستہ ہے۔ پھر چونکہ صحیح تعریف صرف معقولات کی ہوسکتی ہے، محسوسات یا آثار کی نہیں (کیونکہ وہ بدلتے رہتے ہیں) اس لئے افلاطون نے اصل چیز، اعیان ثابتہ یا جواہر معقول کو قرار دیا جو محسوسات سے علیحدہ اپنا وجود جداگانہ رکھتے ہیں اور جن کا حقیقی علم انسان کو اُسی وقت ہوسکتا ہے جب روح جسم سے جدا ہوکر اعیانِ ثابتہ کے حقیقی جلوؤں کا مشاہدہ کرے۔ «ریپبلک» کے پانچویں باب میں اس کی صراحت کرتے ہوئے افلاطون کہتا ہے کہ عالم مثال کا ادراک عقل سے ہوتا ہے اور عالم محسوسات کا رائے سے اور رائے حقیقی علم نہیں، اس لئے اگر کسی کو حقیقی علم کی جستجو ہے تو وہ اعیان ثابتہ پر غور کرنے سے پوری ہوسکتی ہے۔»

نیاز ساتھ ساتھ یہ بھی کہتے ہیں کہ افلاطون کے اپنے اس نظریہ «عالم مثال» کی متذکرہ بالا بنیاد نے اقبال کو چونکا دیا۔ اس لئے کہ افلاطون کو اپنے اس نظریہ کی تائید میں روح کو قدیم ماننا پڑا کیونکہ بغیر اس کے جواہر معقول کا ادراک سمجھ میں نہ آسکتا تھا۔ پھر بھی اقبال کو اس نظریہ سے کافی دلچسپی رہی کیونکہ اس طرح انفرادی حیثیت کلی حیثیت اختیار کرلیتی ہے اور اس کا تعلق براہ راست مبداء فیاض یا علم الٰہی سے ہوجاتا ہے، فکر اقبال پر افلاطون کے اثرات کی وجہ نیاز یہ بتاتے ہیں کہ :

«یہ بات اقبال کو بہت گہری اور وزنی معلوم ہوئی۔ علاوہ اس کے۔۔۔ چونکہ افلاطون کا یہ نظریہ علمائے اسلام اور صوفیائے کرام میں بھی رواج پاگیا تھا اور وہ بھی عالم محسوسات یا عالم الشہادۃ کو عالم مثال کا پرتو قرار دیتے تھے۔ اس لئے اقبال پر، جو پہلے ہی سے تصوف کی طرف مائل تھے، اس کا کافی اثر پڑا۔»

لیکن باوجود اس مماثلت کے نیاز دونوں کی فکر میں یہ بنیادی تضاد بتانے پر اپنے آپ کو مجبور پاتے ہیں جب وہ کہتے ہیں کہ:

«لیکن اس کے ساتھ اُنہیں (اقبال کو) اس میں ایک نقص بھی نظر آیا اور وہ یہ کہ افلاطون نے زیادہ زور عقل پر دیا تھا اور عمل کی حیثیت ثانوی ہوکر رہ گئی۔ حالانکہ اقبال کے نزدیک وجود کی حقیقت عقل سے نہیں بلکہ عمل سے متعین ہوتی ہے اور زندگی نام ہے سلسلۂ تخلیق یا مقاصد آفرینی کا جس سے انسان کو اپنا عرفان حاصل ہوتا ہے۔ اقبال نے اس چیز کو سامنے رکھ کر افلاطون پر کئی جگہ اعتراض کیا ہے۔»

اقبال تخلیقی عمل کے قائل تھے نہ کہ میکانکی عمل کے۔ وہ خدا کی طرح نائب خدا یعنی انسان کو بھی تخلیقی قوتوں کا سرچشمہ تسلیم کرتے ہیں۔ شخصیت کو بلند ترین مقام عمل ہی کے وسیلے سے حاصل ہوتا ہے اور خودی بھی عمل پیہم ہی سے پرورش پاتی ہے اور عمل میں خودی کا اظہار بھی ہے۔ اقبال کے نزدیک «انا» ایک مخلوق ہستی ہے جو عمل کے ذریعے لافانی اور لازوال ہوجاتی ہے۔ چنانچہ خود اقبال اس نکتہ پر اس طرح روشنی ڈالتے ہیں جس سے اقبال اور افلاطون کے نظریات کا فرق واضح ہوجاتا ہے:

«انسان جو کچھ بھی ہے وہ چیز نہیں بلکہ عمل ہے اور انسان کے اعمال جس مقصد کی سمت رہبری کرتے ہیں اُس سے اُس کی شخصیت متعین ہوتی ہے۔ جسم اور روح کا جو تعلق ہے وہ عمل اور مقصد کا تعلق ہے کیونکہ جسم خود ایک جامد شے نہیں جو خلا میں رکھ

دی گئی ہو بلکہ اعمال اور واقعات کا نظام ہے مگر اس عمل کی رہنمائی روح یا خودی کرتی ہے ، اگر جسم اعمال کا نظام ہے تو روح تجربوں کا ۔ اس طرح مادہ خودی کے ابتدائی درجوں کا مسکن ہے اور جب روح اور مادے کا میل اور عمل و رد عمل ایک خاص درجے پر پہنچ جاتا ہے تو ایک بلندتر شعور پیدا ہوتا ہے ۔ یہ حقیقت کہ روح اپنے اعلیٰ مدارج مادہ سے حاصل کرتی ہے ، کسی طرح روح کی افضلیت کے منافی نہیں ہے ۔ زندگی کے ارتقا کی ابتدائی منزلوں میں ذہن جسم کے تابع ہوتا ہے مگر جیسے جیسے ذہن معبد ہوتا جاتا ہے جسم کو اپنے تابع کرلیتا ہے اور آخر اُس منزل پر پہنچ جاتا ہے کہ بالکل آزاد ہوجاتا ہے ۔ "

باوجود تضاد کی نشاندہی کے نیاز فتحپوری افلاطون کے نظریہ " عالم مثال " کو اقبال کے فلسفۂ خودی کا اولین سنگِ بنیاد بتاتے ہوئے اپنی اس دلیل کی تائید میں یہ جواز پیش کرتے ہیں :

" افلاطون کا نظریہ " عالم مثال " دراصل فلسفۂ خودی کا اولین سنگ بنیاد تھا جس سے محسوسات اور مظاہر آثار کی دنیا کو اعیان ثابتہ کا پرتو ظاہر کر کے اس میں بلند مقاصد آفرینی کی لہر دوڑا دی ۔ اقبال چونکہ اشراقئین اور متصوفین کا لٹریچر مطالعہ کرنے کے بعد اس نتیجے پر پہنچے کہ ان میں بے عملی کی کیفیت افلاطون کی اس تعلیم سے پیدا ہوئی تھی ، اس لئے اول اول ان جماعتوں سے اقبال مطمئن نہ ہوئے لیکن اُن کے اندر جو ایک خاص والہانہ کیفیت عشق و محبت کی پائی جاتی تھی اُس نے اُنہیں چین سے بیٹھنے نہ دیا اور پھر اُن کو اس تصوف کی طرف آنا پڑا جسے افلاطونی تعلیمات کا پرتو سمجھ کر اُنہوں نے ایک بار رد کردیا تھا ۔ اس سلسلہ میں ان کو ابن عربی ، سنائی اور خصوصیت کے ساتھ رومی نے بہت متاثر کیا جس کا اعتراف اُنہوں نے " اسرارِ خودی " میں کیا ہے ۔ "

نیاز افلاطونی تعلیمات کو بے عملی کے متولعف قرار نہیں دیتے بلکہ ان تعلیمات کا سرا اسلام کے فلسفۂ تقدیر سے ملاتے ہوئے کہتے ہیں کہ:

«افلاطون نہ راہب تھا نہ بے عمل زندگی کا مبلغ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ حقیقت یہ ہے کہ افلاطونی تعلیمات نے قوموں کو بے عمل نہیں بنایا بلکہ جو قومیں بے عملی کی بنا پر زندگی سے محروم ہوگئیں انہوں نے افلاطونی افکار کی تاویل کرلی اس کی مثل میں اسلام کے فلسفۂ تقدیر کو پیش کیا جاسکتا ہے کہ جب تک مسلمانوں میں ولولۂ عمل باقی رہا تقدیر کا عمل اُن کے یہاں «ہرچہ بادا باد» اور اس کے ایجابی پہلو کو سامنے رکھ کر وہ ساری دنیا پر چھا گئے لیکن جب انحطاط و زوال آیا تو یہی تقدیر کاہلی، بے عملی، ذہنی جمود اور دماغی تعطل کا سبب بن گئی۔»

اقبال کے فلسفۂ خودی پر نیاز صرف یہی نہیں کہتے کہ۔ «افلاطون کا نظریہ «عالم مثال» دراصل فلسفۂ خودی کا اولین سنگ بنیاد تھا بلکہ یہ بھی کہتے ہیں کہ:

«خودی، انا یا ایگو کوئی ایسی بات نہ تھی جسے تنہا اقبال نے پیش کیا ہو۔ نیٹشے، برگساں اور ولیم جیمز بھی ماہیتِ وجود کے وہی نظریے پیش کرچکے تھے جو اقبال نے پیش کئے لیکن اقبال کا انداز فکر اُن سے کچھ مختلف تھا یا یوں کہئے کہ جن زاویوں سے اقبال نے اس مسئلہ پر غور کرنا شروع کیا وہ نئے اور غیر مستعار تھے۔»

نیاز کی اس بات سے اتفاق نہیں کیا جاسکتا کہ اقبال گھوم پھر کر پھر افلاطونی نظریہ کی طرف مائل ہوئے وہ ایک ہی سانس میں یہ بھی کہتے ہیں کہ خودی ہو یا انا ان پر اقبال کے خیالات نئے اور غیر مستعار تھے۔ اور یہ بھی کہ افلاطون کا نظریہ «عالم مثال» خودی کا اولین سنگ بنیاد تھا۔ افلاطون کا مسلک یہ تھا کہ ہماری خارجی دنیا نقل یا ظل یا پرتو ہے جس کو وہ «عالم مثال» کہتا ہے۔ اصل یا حقیقی دنیا صرف ذہن میں تصور کی جاسکتی ہے لیکن وہ خارج میں موجود نہیں اور صرف ذہن کے مرتبہ تک ہے۔ اور جو کچھ خارج میں نظر آتا

ہے وہ نقل یا ظل یا پرتو ہے۔ وہ اس عالمِ حسی کے علاوہ ایک اور عالم کا بھی قائل ہے جسے وہ «عالمِ مثال» سے تعبیر کرتا ہے۔ کائنات میں جو کچھ بھی نظر آتا ہے وہ حقیقی نہیں ہے۔ مگر اقبال مجدد الف ثانی کے نظریہ کے پیرو تھے جس کے لحاظ سے یہ کائنات حق کی صفات کا ظل ضرور ہے مگر یہ ظل موجود ہے۔ اقبال نے اپنے کلام میں بار بار حضرت شیخ اکبر محی الدین ابن عربی کے نظرئیے کی، جو ظل کو موہوم مانتے تھے، تردید کی ہے اور وہ وحدۃ الوجود کے قائل تھے تو وہ حضرت مجدد الف ثانی کے نظریہ کے قائل تھے جس سے اُن کا سارا کلام بھرا پڑا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اقبال شیخ اکبر محی الدین ابن عربی، شنکر اچاریہ، ہیگل اور اسپینوزا کا مرشد اولیں افلاطون کو قرار دیتے تھے۔ اسی لئے انہوں نے «اسرارِ خودی» میں پوری قوت کے ساتھ افلاطونی فلسفہ کی تردید کی ہے اور اس کے علاوہ اپنے پر مجموعہ میں ضمنی طور پر اس فلسفہ کی خرابی کو واضح کیا ہے۔ اُن کی نظر میں دنیا اور اس کی زندگی حقیقی ہے، نقل یا ظل نہیں اور یہی زندگی اصل اور حقیقی ہے۔ یہی کائنات اصل اور حقیقی ہے۔ اس کے علاوہ کوئی کائنات ایسی موجود نہیں جس کی یہ کائنات نقل یا ظل ہو۔ اسی نکتہ پر «ضربِ کلیم» کی نظم «مدنیتِ اسلام» میں اقبال مسلمانوں کی زندگی یہ بتاتے ہیں کہ ؎

حقیقتِ ابدیؔ پر اساس ہے اس کی
یہ زندگی ہے، نہیں ہے طلسمِ افلاطون

ایسی ہی باتیں ڈاکٹر مسعود حسین نے کی ہیں کہ اقبال فلسفۂ خودی کے معاملہ میں اسلام تک دور دراز راستے سے پہنچے ہیں۔ کہتے ہیں:

> «اقبال کا فلسفہ خودی کا فلسفہ ہے۔ فلسفہ میں اُن کا طریق وجدانی ہے۔ اِسی بنیادی الٰہیاتی عناصر سے اُن کے فلسفۂ اجتماعی کے تانے بانے تیار ہوتے ہیں۔ خودی کا فلسفہ ہونے کی حیثیت سے یہ اثباتِ حیات کا فلسفہ ہے۔ کانٹ کے تصورات کے جس حصہ پر زور دے کر شوپنہار نے اپنے منفی فلسفہ کی تشکیل کی تھی، نیٹشے نے اس پر ایک مثبت فلسفہ کا ڈول ڈالا۔ اقبال نے یورپ کی اس چنگاری کو

نہ صرف مفید سمجھا بلکہ اپنی فطرت کے عین مطابق بھی۔ پیچھے نظر دوڑائی تو اسلام جیسے اخلاقی مذہب میں اس کا جواز نہ پایا۔ آج کون انکار کرسکتا ہے کہ اقبال اسلام تک ایک دور دراز راستے سے پہنچتے ہیں۔»

فکرِ اقبال اور افلاطون کی تصوریت کے فرق پر جناب احتشام حسین کہتے ہیں کہ:

«اس میں شک نہیں کہ اقبال افلاطون کی تصوریت کے مخالف ہوتے ہوئے بھی حقیقت کے مقابلے میں عینیت کے قریب تھے۔ اس لئے اُن کا فلسفۂ عمل کہیں کہیں محض خیالی ہوکر رہ جاتا ہے۔»

اس کی وجہ احتشام حسین بتاتے ہیں کہ:

«اگر انہوں نے سماجی زندگی کی کشمکش کو طبقاتی لوٹ کھسوٹ اور سامراج اور سرمایہ داری کے استحصال کی روشنی میں دیکھا ہوتا، اگر عوام کی زندگی کے معمولی مطالبات پر نگاہ ڈالی ہوتی تو وہ ہمیں واضح طور پر بتاسکتے تھے کہ روحانی ارتقاء سے پہلے زندہ رہنے کے لئے اپنے ہی سماجی نظام میں شدید کشمکش کی ضرورت ہے تو وہ یہ بھی بتاتے کہ انسان اپنی عظمت کے اظہار کے لئے کون سی راہ اختیار کرسکتا ہے اور ایک غیر متوازن غیر منصفانہ سماجی زندگی کے بندھنوں کو کس طرح توڑ سکتا ہے۔»

براہِ راست تو نہیں مگر بلاواسطہ نیاز فتحپوری، ڈاکٹر مسعود حسین اور سید احتشام حسین کی تنقیدات، جن میں اقبال کے فلسفۂ عمل اور خودی کو افلاطون کی خوشہ چینی کہا گیا ہے اور اقبال کے فلسفہ میں انسانی عظمت کے اظہار کا فقدان بتایا گیا ہے ڈاکٹر سید عبداللہ نے اپنے مضمون: «اقبال کا سیاسی تفکر» میں یہ جواب دیا ہے کہ:

«اقبال کا سب سے بڑا سیاسی تخیل یہ ہے کہ وہ ایک زندہ اور

بہتر وجود کامل سوسائٹی کی تعمیر کا خواب دیکھتا ہے جس کے سب افراد مافوق الانسان ہوں گے۔ جن میں خدائے لم یزل کی صفات زیادہ سے زیادہ موجود ہوں گی۔ یہ نئی سوسائٹی مساوات، اخوت اور یکجہتی کا زندہ نمونہ ہوگی اور اس میں مادیت اور عقلیت سے پیدا شدہ خرابیاں بالکل مفقود ہوں گی۔ . . . غرض یہ وہ آئیڈیل سوسائٹی ہے جس کی تعمیر اقبال کا مقصد ہے۔ «اقبال کے نزدیک ایسی سوسائٹی کے لئے آئیڈیل (مثالی) افراد کی ضرورت ہوگی جو اس نظام کو کامیاب بناسکیں۔ یہ آئیڈیل افراد ایسے ہوں گے جن میں خودی کی تکمیل ہوچکی ہوگی۔ خودی اقبال کے نزدیک ایک نوری نقطہ ہے جو محبت سے پیدا ہوتا ہے۔ یہی محبت خودی کی تکمیل کا باعث ہوگی اور یہی خودی ان کے افراد میں بیخوفی اور مردانگی پیدا کرے گی۔ خودی نظام عالم کی بنیاد ہے جس کے بغیر عناصر ترکیب نہیں پاسکتے۔ «اقبال ان سب اثرات کا سخت مخالف ہے جو خودی کو ذرا بھی کمزور کرتے ہیں۔ وہ افلاطون کے گوسفندانہ فلسفہ کو اس لئے ناپسند کرتے ہیں کہ اس نے موت کو زندگــــی کا انجام قرار دیا ہے۔ اقبال کے نزدیک ایسی تعلیم خودی کو کمزور کرتی ہے اور خودی کو کمزور کرنے کا یہ حربہ ان اقوام نے ایجاد کیا ہے جو خود کمزور ہیں۔ اس لئے اُن کی خواہش ہے کہ طاقتور بھی کمزور ہوجائیں»۔

یہ کہ اقبال افلاطونی نظریہ سے مطلق متاثر نہ تھے اس کا ثبوت خود اُن کا کلام ہے۔ جہاں اُنہوں نے «فلاطون» اور «افلاطون» کی اصطلاحیں وضع کرکے اُس کے سارے فلسفے اور نظریات کی تردید ہی نہیں کی ہے بلکہ مذمت کی ہے۔ افلاطون کہتا ہے حیات شب تاریک میں شرر کی نمود سے زیادہ حیثیت نہیں رکھتی۔ یعنی حیات کوئی مستقل چــــیز نہیں ہے اس لئے انسان کا مقصود حیات نہیں بلکہ دانشمند وہ ہے جو موت کو مقصود بنائے کیونکہ اس طرح موت کے بعد انسان اس غیرحقیقی دنیا سے نجات پاکر حقیقی دنیا میں داخل ہوجائے گا۔ «ضرب کلیم»

کی نظم «مقصود» میں افلاطون کے اس نظریہ کو اقبال نے اس طرح پیش کیا ہے ؎

نگاہ موت پہ رکھتا ہے مرد دانشمند
حیات ہے شب تاریک میں شرر کی نمود

اس کا جواب اقبال نے نظم میں یہ دیا ہے ؎

حیات و موت نہیں التفات کے لائق
فقط خودی ہے خودی کی نگاہ کا مقصود

اقبال کا نظریہ یہ تھا کہ انسان کا مقصود نہ حیات ہے نہ موت ہے بلکہ خودی ہے جسے اطاعتِ احکام الٰہی اور اتباع شریعت کی بدولت، تزکیۂ نفس کے ذریعہ، مستحکم بناکر انسان فلاح پاتا ہے۔

اقبال نے «فلاطوں» کی اصطلاح ہی اس معنی میں وضع کی جس سے وہ خدا پرست حکماء کی پوری جماعت مراد لیتے ہیں جو اللہ کو عقلی دلائل سے ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہیں اور اس لئے اُن کے دل میں یقین کی کیفیت پیدا نہیں ہوتی جو صرف قرآن اور انبیاء کرام کے اتباع سے حاصل ہوتی ہے اور ایسے لوگوں کو وہ افلاطونی نظریہ کے تحت «میانِ غیب و حضور» تڑپتا ہوا بتاتے ہیں اور اُن کا مقام «اعراف» قرار دیتے ہیں۔ ایسے لوگوں کے لئے سورہ الاعراف ۷ کے رکوع ۵ میں یہی مقام مختص کیا گیا ہے۔ چنانچہ «بالِ جبریل» کی غزل ۶۰ میں کہتے ہیں ؎

تڑپ رہا ہے فلاطوں میان غیب و حضور
ازل سے اہلِ خرد کا مقام ہے اعراف

اقبال کے نزدیک مقصد حیات فلسفہ سے پورا نہیں ہوتا کیونکہ یہ عقل کا پروردہ ہے جب کہ اس کے مقابلہ میں عشق رسول کو وہ ترجیح دیتے تھے جس کو وہ «زورِ حیدری» سے تعبیر کرتے ہیں افلاطونی فلسفہ کی مزید تردید میں «ضرب کلیم» کی نظم «جلال و جمال» میں کہتے ہیں ؎

مرے لئے ہے فقط زورِ حیــدری کافی
ترے نصیب فلاطــوں کی تیزیٔ ادراک

پھر بھی یہ کہنا کہ اقبال افلاطــوں کے فلسفے سے متاثر تھے اقبالیات کو توڑ مروڑ کر پیش کرنا ہے۔

اقبال اور گــوئٹے

علی سردار جعفری اپنی کتاب «اقبال شناسی» کے مضمون «اقبال اور فرنگی» میں رقم طراز ہیں کہ:

«جس فرنگی شاعر نے اقبال کو سب سے زیادہ متاثر کیا اُس کا نام گوئٹے (وفات ۱۸۲۲ ع) ہے۔ جرمنی کا یہ شاعر اعظم دنیا کے عظیم ترین شعراء میں شمار کیا جاتا ہے اور اقبال نے اسکو حکیم امت کا خطاب دیا ہے۔ میں نے غــالب، گوئٹے اور اقبال میں ایک عجیب و غریب مماثلت پائی ہے۔ شیخ عبد القادر نے «بانگ درا» کے دیباچے میں لکھا ہے کہ اگر وہ تناسخ کے قائل ہوتے تو ضرور کہتے کہ غالب نے دوبارہ اقبال کے قالب میں جنم لیا ہے۔ میں اس میں یہ اضافہ کروں گا کہ اقبال کے قالب میں غالب اور گوئٹے نے جنم لیا ہے۔»

اپنے متذکرہ بالا خیال کی تائید میں جناب عــلی سردار جعفری گوئٹے کی شہرۂ آفاق ڈرامائی نظم «فاؤسٹ» کا اوائل عمر ہی کا یہ ارشاد پیش کرتے ہیں:

«اس ڈرامے میں شاعر نے حکیم فاؤسٹ اور شیطــان کے عہد و پیمان کی قدیم روایت کے پیرایہ میں انسان کی امکانی نشو و نما کے تمام مدارج اس خوبی سے بتاتے ہیں کہ اس سے بڑھ کر کمال حق خیال مــیں نہیں آسکتا۔» («پیام مشرق» ص ۲۴۶)

سردار جعفری کا مزید کہنا ہے کہ:

«فاؤسٹ» کے علاوہ گوئٹے کی ایک اور کتاب نے اقبال کا دل موہ لیا اور اُس کا نام «مغربی دیوان» ہے جس کے جواب میں سو برس بعد «پیام مشرق» کی تخلیق ہوئی. . . . اقبال کی «پیام مشرق» ایک حیرت انگیز اور نشاط انگیز تخلیق ہے جس میں حافظ کی سحر بیانی اور گوئٹے کی فکری عظمت اور اقبال کی وجدانی کیفیت نئے بال و پر حاصل کرتی ہے . . . . اس میں زیادہ تر چیزیں طبع زاد ہیں لیکن بعض گوئٹے کی تخلیقات ترجمے کی شکل میں یا تخلیقِ نو کی شکل میں پیش کی گئی ہیں جن سے دونوں عظیم شاعروں کے نقطہ ہائے نگاہ کی مماثلت کا اندازہ ہوتا ہے اور اقبال کے فلسفۂ خودی اور حرکت اور ارتقاء کے نظریات پر روشنی پڑتی ہے . «جوئے آب» گوئٹے کی ایک مشہور نظم «نغمۂ محمد» کا آزاد ترجمہ ہے جو «دیوان مغربی» سے بہت پہلے لکھی گئی تھی. اقبال کہتے ہیں کہ: «اس میں المانی شاعر نے زندگی کے اسلامی تخیّل کو نہایت خوبی سے بیان کیا ہے.» («پیام مشرق» ص ۱۰۱) دوسری نظم «حور و شاعر» گوئٹے کی اسی عنوان کی ایک نظم کی آزاد تخلیق نو ہے جس میں اسلامی تخیّلِ حیات اور اقبال کا فلسفۂ حرکت و ارتقاء نئے حسن کے ساتھ جلوہ گر ہوتا ہے.»

اقبال نے خود «پیام مشرق» کے دیباچہ میں «پیام مشرق» اور «مغربی دیوان» دونوں کا فکری پس منظر اس طرح پیش کیا ہے:

«پیام مشرق» کے متعلق جو «مغربی دیوان» سے سو سال بعد لکھا گیا ہے، مجھے کچھ عرض کرنے کی ضرورت نہیں. ناظرین خود اندازہ کرلیں گے کہ اس کا مدعا زیادہ تر اُن اخلاقی، مذہبی اور ملی حقائق کو پیشِ نظر لانا ہے جن کا تعلق افراد اور اقوام کی باطنی تربیت سے ہے. اس سے سو سال پیشتر کی جرمنی اور مشرق کی موجودہ حالت میں کچھ نہ کچھ مماثلت ضرور ہے لیکن حقیقت یہ ہے کہ اقوام عالم

کا باطنی اضطراب جس کی اہمیت کا صحیح اندازہ ہم محض اس لئے نہیں لگا سکتے کہ خود اس اضطراب سے متاثر ہیں، ایک بہت بڑے روحانی اور تمدنی انقلاب کا پیش خیمہ ہے۔ یورپ کی جنگِ عظیم (۱۹۱۸-۱۹۱۴ع) ایک قیامت تھی۔۔۔۔ یورپ نے اپنے علمی، اخلاقی اور اقتصادی نصب العین کے خوفناک نتائج اپنی آنکھوں سے دیکھ لئے ہیں۔۔۔ لیکن افسوس ہے کہ اس کے نکتہ رس مگر قدامت پرست مدبرین اس حیرت انگیز انقلاب کا صحیح اندازہ نہیں کر سکے جو انسانی ضمیر میں اس وقت واقع ہو رہا ہے۔"

فکر اقبال پر گوئٹے کے اثرات پر جناب علی سردار جعفری کا مجموعی تاثر یہ ہے کہ:

"میرے خیال میں یہ کہنا کافی نہیں ہے کہ اقبال جرمن تہذیب اور ادب کے گرویدہ تھے۔ بلکہ یہ کہنا صحیح ہوگا کہ ان کی تربیت میں اسلامی علوم اور روایات کے ساتھ ساتھ جرمن فکر و ادب کا سب سے زیادہ حصہ ہے۔ وہ کانٹ، ہیگل، فشٹے اور نٹشے کے فلسفوں سے سیراب ہوئے اور گوئٹے، شلر اور ہائینے کے شعر و فن کے جاموں سے سرشار، اُن کی حسن پرست فطرت میں نئے احساس جمال کی آمیزش تھی۔"

گیٹے نے "فاؤسٹ" میں انسان اور ابلیس کی ازلی کشمکش جس انداز میں پیش کی ہے اُس نے اقبال کو متاثر کیا ہے۔ گیٹے کی یہ تمثیل حقیقت و معرفت کی تلاش میں انسان کی دلیرانہ سعی اور ابلیس کی زشتیِ فطرت کا ایک بے مثال مرقع ہے۔ "فاؤسٹ" کی تمنائیں بیکراں ہیں جس کے بطون میں گیٹے نے اپنا فلسفۂ حیات بحسن و خوبی سمو دیا ہے۔ وہ نجات کے لئے ترک آرزو کا قائل نہیں۔ اُس کے نزدیک آرزوؤں کی تخلیق ہی میں زندگی کا راز پوشیدہ ہے۔ وہ تشکیک اور تذبذب کا بھی شکار ہے۔ اُسے زندگی سے صرف لگاؤ ہی نہیں ہے بلکہ والہانہ حد تک عشق ہے۔ میفوسٹلس کا پیکر اس تشکیک کا مظہر ہے۔ فاؤسٹ ایک متبحر عالم

ہے۔ میفوسٹلس اُسے زندگی کے تمام چوراہوں پر بہکاتا ہے۔ اُسے اپنی گمراہی کا شدید احساس ہے۔ اُس کی زندگی کا المیہ کرب، کشمکش اور نجات کے تصور پر ختم ہوتا ہے۔ ابلیس فاؤسٹ کے دامن میں دنیا کی ساری رنگینیاں اور آسائشیں بھر دیتا ہے۔ فاؤسٹ کی زندگی لذت اور سکون کی تلاش میں کئی مرحلوں سے گزرتی ہے۔ علم اور خدمت خلق کے شدید جذبے سے سرشار ہوکر فاؤسٹ سب کچھ کرتا ہے لیکن موت کے بے رحم منظر کو دیکھ کر خدا کے وجود کا منکر ہوجاتا ہے اس پس منظر میں فاؤسٹ کے متعلق یہ کہا جاسکتا ہے کہ اُس کا کردار خوف اور جرأت کے حسین امتزاج کا حامل ہے۔ گیٹے شر کو خیر کا ایک مرحلہ تصور کرتا ہے وہ فاؤسٹ کو گناہوں کے ذریعے ہی اپنی مسلسل کوششوں کے طفیل بقائے دوام عطا کرتا ہے۔

گیٹے اگر عمل پیہم کو اہمیت دیتا ہے تو وہ عقیدے کو بھی کم اہمیت نہیں دیتا اس کے جذبۂ عمل کو اس سے سہارا ملتا ہے۔ یہی جہد مسلسل اُس کے لئے ذریعۂ نجات ہے۔ مگر فاؤسٹ کے پاس اقبال کے «مرد مومن» کی طرح اس باب میں کوئی واضح نقطۂ نظر نہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اُس کا خدا تثلیث کی الجھنوں میں گرفتار ہے۔ یہ ضرور ہے کہ فاؤسٹ جذبۂ عمل پیہم اور تجسس کے ساتھ ایک عقیدے کا بھی قائل ہے۔ اور یہی صفات اُسے «مرد مومن» سے مماثل کرتی ہیں لیکن یہ مماثلت اس لئے دیرپا نہیں ہوتی کیونکہ «مرد مومن» ایک ایسا مست قلندر ہے جسے دیکھ کر ابلیس لرزتا ہے۔

بہرکیف فاؤسٹ کا انداز نظر مابعدالطبیعی سے زیادہ نفسیاتی ہے اور جذبۂ عمل اور حیات کا یہ عاشق اپنی کئی صفات کی وجہ سے «مرد مومن» کا ہمسفر معلوم ہوتا ہے۔ دونوں میں واضح فرق توحید و رسالت پر ایمان و ایقان کا ہے اور یہ فرق دونوں کی راہ اور منزل جدا جدا کردیتا ہے۔ اس کی وجہ جناب اشفاق اپنی کتاب «اقبال اور انسان» میں یہ بتاتے ہیں کہ:

«ابلیس کی سعی پیہم اس پر مرتکز ہے کہ فاؤسٹ کو گمراہی کے قعر مذلت میں گرادے۔ فاؤسٹ نوع انسانی کا نمائندہ ہے، جو نظام

ہستی کے اسرار معلوم کرنا چاہتا ہے ۔ ابلیس کی فطرت شرپسند ہے اور ذوق عمل اور آرزوئے لذت کی روح ہے ۔ اُس کا نصب العین انسان کو گمراہ کرکے اُس کی روح پر قبضہ کرلینا ہے تاکہ انسان رحمت ایزدی سے محروم ہوجائے ۔ »

اقبال کے ابلیس پر گوئٹے کے میفسٹو کے اثرات کے متعلق آل احمد سرور اپنے مضمون « جبریل و ابلیس » میں یہ اظہار خیال کرتے ہیں کہ :

« ملٹن کا شیطان اپنی بربادی میں بھی ایک شان رکھتا ہے ۔ یہ آج بھی تسلیم کیا جاتا ہے کہ ملٹن کے یہاں شیطان کے کردار میں جو سورمائی توانائی ہے وہ نظم کے کسی اور کردار یا حصے میں ظاہر نہیں ہوئی، مگر اقبال کے یہاں ابلیس کا کردار ملٹن سے زیادہ گہرائی رکھتا ہے گو اُس کے خط و خال میں ملٹن کے اثرات جھلکتے ہیں۔ اقبال کا ابلیس دراصل فاؤسٹ کے میفسٹو کے اثرات کو زیادہ ظاہر کرتا ہے ۔ گوئٹے سے اقبال جس طرح متاثر تھے اس کا واضح اعتراف اُن کی اُس ڈائری میں ملتا ہے جو Stray Thoughts کے نام سے شائع ہوئی ہے ۔ وہ کہتے ہیں کہ جب تک گوئٹے کے تخیّل کی وسعت سے مجھے آگاہی نہ ہوئی تھی میں اپنے تخیّل کے محدود دائرے سے آشنا نہ تھا۔ اُن کے نزدیک انسانی فطرت کے متعلق حقیقی بصیرت ہمیں صرف گوئٹے سے حاصل ہوسکتی ہے ۔ وہ فاؤسٹ کو صرف ایک فرد نہیں مجسم انسانیت سمجھتے ہیں۔ اینی میری شیل نے اپنی کتاب « بالِ جبریل » میں کہا ہے کہ گوئٹے کا میفسٹو (شیطان) زندگی کی فعالیت کا لازمی عنصر ہے ۔ جہاں کہیں شیطانی قوت کا اظہار ہوتا ہے یہ خیر و شر کے تضاد کو نمایاں کرتا ہے اور خیر و شر کی کشمکش سے اُسے آشنا کرکے انسان بناتا ہے ۔ گوئٹے اور اقبال دونوں کے یہاں خیر و شر کی اِس دوئی اور کشمکش کے ذریعے سے انسان کی تکمیل کو ضروری سمجھا گیا ہے ۔ اس طرح اقبال کا تصور

ابلیس اُن کی فکر کا ایک خاص جزو ہے اور نظم « جبریل و ابلیس »
میں اس کی عظمت کا رجز ملتا ہے۔ »

« پیام مشرق » کی ایک نہایت اہم نظم « تسخیر فطرت » ہے جس میں بقول
سردار جعفری اقبال کا تصور ابلیس شعر کا جامہ پہنتا ہے ۔ اس نظم میں اقبال
کے تصور ابلیس پر اُن کا کہنا ہے کہ :

« ابلیس کا . . . . یہ تصور نیکی اور بدی کی آمیزش کے پرانے مسئلے
کا نیا حل پیش کرتا ہے یعنی حقیقت مثبت اور منفی قدروں سے بنی
ہے ۔ اس کی کیفیت جدلیاتی ہے ۔ اس تصور کی تشکیل میں اقبال کے ذہن
و تخـیّل نے ملٹن کی شاعری کے شیطان اور گوئٹے کے میفسٹو فیلز
کے کردار کا اثر قبول کیا ہے اور رومی کے اس شعر سے بھی فیض
اُٹھایا ہے جس کو اقبال نے اپنی فارسی نظم « جلال اور گوئٹے » کے
آخر میں تضمین کیا ہے ــــ

دا ند آں کسو نیک بخت و محرم ست
زیرکی ز ابلیس و عشق از آدم ست

ڈاکٹر مناظر عاشق ہرگانوی اقبال کی نظم « تسخیر فطرت » میں اقبال کے تصور
ابلیس اور گوئٹے کے تصور میفسٹو میں بنیادی فرق یہ بتاتے ہیں کہ :

« ابلیس خودی ، شدت پرستی ، آزادی اور خالص عشق کا پیکر ہے ۔
وہ ہر نظم و ضبط ، تنظیم و تربیت اور ہر ادب و تہذیب کا مخالف ہے ۔
اُسے اپنے ملکوتی جام کے ٹوٹ جانے کی فکـــر نہیں بلکہ وہ اپنی
سزا پر مطمئن ، آسودہ اور نازاں بھی ہے ۔ ابلیس چونکہ عقل کا پیکر
ہے اس لئے اس کے یہاں ایمان ، بقا اور حقیقت نام کی کوئی چیز
نہیں ، وہ ایک ایسا اونٹ ہے جو نکیل کا قائل نہیں ۔ وہ ایک ایسی
ہستی ہے جو کسی کا پابند بننا نہیں چاہتی ۔ خواہ پابندی اُس کے خالق
کی طـــرف سے کیوں نہ عائد کی گئی ہو ۔ اس لئے اقبال اُس کی

خودی کو خودی غیرِ صالح کہتا ہے، چونکہ وہ کسی قید و بند کا قائل نہیں، اس لئے مذہب اور اخلاق، اصول اور اقتدار کا منکر نظر آتا ہے کیونکہ مذہب اور اخلاقیات کا کام سماج اور معاشرے کے اندر اقوام اُمم اور بنی نوع انسان کے اندر نظم و ضبط پیدا کرنا ہے اور یہ ہر طرح کے نظم و ضبط کا دشمن ہے اس لئے اُسے شر سے تعبیر کیا جاتا ہے اور چونکہ یہ شر ہے اس لئے خیر کا دشمن ہے اور انسان کو ایسے خیر و شر کے درمیان زندگی گزارنی ہوتی ہے۔ «مسلم» اور «بخاری» کی حدیث ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ فرمایا ہے کہ شیطان انسان کے اندر اِس طرح گردش کرتا ہے جس طرح رگوں میں خون۔ چونکہ انسان کی وجہ سے ابلیس مردود بارگاہ رب العزت ہوا اور فرشتوں کی جماعت سے نکل کر لعنت کا طوق گردن میں پہن کر کائنات کے اندر آیا اس لئے انسان کو وہ اپنا ازلی دشمن تصور کرتا ہے اور اس میں شک نہیں کہ تاقیامت وہ انسان کو اپنا دشمن تصور کرتا رہے گا۔»

اقبال کے تصور ابلیس پر میکش اکبرآبادی اپنے مضمون «علامہ اقبال کی فکری وحدت یا تضاد» کی قسط اول میں لکھتے ہیں:

«علامہ اقبال حرکت و عمل کو زندگی سمجھتے تھے اور زندگی کو خدا یعنی حرکت و عمل کو خدا سمجھتے تھے اور حرکت و عمل ہی کی وجہ سے شیطان کو اولوالعزم سمجھتے تھے . . . شیطان کے متعلق میں نے صرف ایک شبہ پیش کیا تھا کہ علامہ خودی کو خدا کے سامنے نہ چھوڑنے کی تعلیم دیتے ہیں۔ فراق و جدال کی تبلیغ فرماتے ہیں اور بالکل یہی تعلیم ابلیس کی زبان سے دیتے ہیں۔ اس صورت میں ابلیس کے اور علامہ کے فلسفہ میں کیا فرق رہ جاتا ہے۔»

یہ کہ ابلیس اور علامہ کے فلسفہ میں کوئی فرق نہیں اس بات کی تردید سید محمود خاں کے ان جملوں سے بھی ہوتی ہے:

"ابلیس مردود و مقہور ہوکر کے آسمانوں سے نکالا گیا لیکن اقبال۔ اس سے ناراض نہیں اور ناخوش نہیں ہیں بلکہ اسے کائنات کی رونق اور ہنگامے کا سبب بتاتے ہیں۔ قصہ آدم اُس کے خون سے رنگین ہے.... اُردو کے دوسرے شعراء نے ابلیس کو جنت سے نکالا ہوا فرشتہ سمجھا۔ اُنہیں اس میں کوئی خوبی نظر نہیں آئی۔ اقبال نے کہا کہ اس کا سبو ٹوٹ کر اُس کو سرمست کرگیا:

کرگیا سرمست مجھ کو ٹوٹ کر میرا سبو

"اقبال ابلیس کو قوتِ حرکت و عمل سمجھتے ہیں۔"

یہ ضرور ہے گوئٹے کے میفسٹو اور اقبال کے ابلیس میں بظاہر مماثلت ہے مگر دونوں کرداروں میں بین فرق ہے۔ اس فرق کا اندازہ اقبال کے قرآنی تصورات کے پس منظر ہی میں کیا جاسکتا ہے فلسفہ کی بساط پر نہیں۔ ڈاکٹر عبدالمغنی نے مفکر اقبال پر گوئٹے کے تصورات اور ابلیس کے کردار پر بہت واضح طور پر اپنے مضمون "اقبال اور شخصیتیں" میں اس طرح روشنی ڈالی ہے۔

"اقبال کے تفکر میں جرأت، آزاد روی، مریضانہ رسوم و قیود سے سرکشی، بیباکی اور پیہم جہد و حرکت، شوخی، وحدت اور حرارت کے عناصر بہت نمایاں ہیں اور ابلیس کا کردار اُن کا دلکش مجموعہ ہے۔ اس لئے اقبال ہر کوڑا کرکٹ سے موتی نکال لینے میں عار نہیں محسوس کرتا۔ ابلیس کے اس پہلو سے اگر متاثر ہوجاتے تو کوئی تعجب کی بات نہیں لیکن ایک اس سے بھی لطیف تر نکتہ یہ کہ کائنات و حیات کا ارتقاء ہو ہی نہیں سکتا جب تک کہ معرکۂ عالم میں خیر کے ساتھ شر کی قوتیں مسلسل برسر پیکار نہ رہیں اور انسان کی خوابیدہ صلاحیتوں کے سامان بہم پہنچاتی رہیں۔ اقبال کا مردِ کامل جبرئیل کے بازوؤں پر پرواز نہیں کرسکتا۔ اُسے عزازیل کے طمانچوں کی ضرورت ہے۔ اور ابلیس کے کائناتی کردار کے اس اہم ترین

پہلو کو اقبال نے قریب قریب اپنی ہر نظم میں پیش کیا ہے۔ اُنہوں نے تو یہاں تک کہہ دیا ہے کہ ابلیس اپنے وجود ہی کے لئے سینۂ آدم کی حرارت کا مرہون منت ہے۔ اقبال نے ابلیس سے ایک کام اور یہ لیا ہے کہ اس کے پردے میں اُنہوں نے مغربی «اربابِ سیاست» کو «جمہور کے ابلیس» قرار دے کر تہِ افلاک اصل شیطان کو بے ضرورت بتایا ہے اور تہذیبِ حاضر پر اس زبردست طنز کے ذریعہ انہوں نے انسان کے اندر سوئے ہوئے آدم کو بیدار کرنے کی کوشش کی ہے۔ اقبال کے بنائے ہوئے ابلیس کے مجسمے سے جو مجموعی اثر ہمارے ذہن پر مرتب ہوتا ہے وہ یہ کہ موجودہ تمدن کی زہرناکیوں کو تمام دلنوازیوں کے ساتھ سمیٹ کر ایک ابوالہول تیار کیا گیا ہے۔ جس کے غلیظ ہونٹوں پر پھیلا ہوا پراسرار تبسم اتنا دلفریب نہیں جتنا بھیانک ہے اور یہ قدآور ابوالہول اتنے بلند مقام پر نصب کیا گیا ہے جہاں سے یہ شاہراہ حیات کے ہر مسافر کو صاف نظر آسکتا ہے اور ہر فطری روح کے اندر ایک ایسی لرزش پیدا کرسکتا ہے جو اسے اس مرعوب کن لیکن دہشت انگیز مجسمے کے قریب نہ پھٹکنے دے۔»

(باقی آئندہ)

کتابی دنیا

اردو کی چند نایاب مثنویاں

پر ایک نظر

از

ڈاکٹر طاہرہ پارسی

«اردو کی چند نایاب مثنویاں» یہ کتاب ڈاکٹر حامداللہ ندوی کے گیارہ تحقیقی مقالات کا مجموعہ ہے جو انہوں نے بمبئی کے مختلف کتب خانوں میں موجود چند نایاب مثنویوں پر لکھے ہیں۔ مقالات حسب ذیل ہیں:

(۱) سندر سنگار (۲) دولہ سجن (۳) ہیرا لال (۴) سفید پوش (۵) بی بی سلونی (۶) بی بی ارواح (۷) احوالِ قادرونی (۸) لغات نامہ حیات الٰہی (۹) مہر حسن اور حمسۂ باطن (۱۰) چندر بدن مہیار۔

مقالہ نگار موصوف نے ان میں سے ہر مخطوطہ کو لے کر اسکے موضوع اور مواد پر بڑی تفصیل سے روشنی ڈالی ہے اور تاریخی، ادبی اور فنی خوبیوں کو واضح کیا ہے۔

ابتداء میں ڈاکٹر عبدالرحمٰن مومن، صدر شعبۂ عمرانیات، بمبئی یونیورسٹی کا ایک مختصر مگر جامع پیش لفظ اور پروفیسر محمد اکبرالدین صدیقی کا عالمانہ تعارف ہے۔ دونوں نے کتاب کے محاسن کے ساتھ ساتھ صاحبِ کتاب کی علمی ادبی اور اخلاقی خوبیوں کو سراہا ہے اور اُن کی خدمات کا ذکر کیا ہے جو

انہوں نے علم و ادب کے میدان میں بمبئی کی اپنی چالیس سالہ زندگی میں انجام دی ہیں۔

اِن مثنویوں کے جامع تعارف سے پہلے خود فاضل مصنف کی لکھی ہوئی ایک تمہید بھی ہے جس میں انہوں نے واضح کیا ہے کہ اردو مخطوطات سے انہیں کیسے دلچسپی ہوئی۔

ندوی صاحب نے بڑے تہذیبی رچاؤ کے ساتھ اِسے لکھا ہے۔ وہ خود ایک خاموش طبیعت کے مرنجاں مرنج انسان ہیں، لکھنے پڑھنے والوں کی مدد کرنا اُن کا محبوب مشغلہ ہے۔ ندوی صاحب نے مختلف کالجوں میں بحیثیت استاد، عربی، فارسی، اور اسلامک کلچر کے طلبہ کی بڑی خدمت انجام دی ہے۔ انہوں نے اپنی سعی و کاوش سے ایک قابلِ قدر اور مفید کام کیا ہے۔

ندوی صاحب کے ادبی اور تحقیقی مضامین وقتاً فوقتاً ادبی اور معیاری رسائل میں شائع ہوتے رہتے ہیں۔ اِن مقالات کے علاوہ ان کی چار مستقل تصنیفات بھی اب تک منظر عام پر آچکی ہیں۔ لکھنؤ کی لسانی خدمات، ہندوستان اور مشرق وسطیٰ کے تجارتی تعلقات، کتب خانۂ جامع مسجد، بمبئی کے اردو مخطوطات اور اردو کی چند نایاب مثنویاں، موضوع کے اعتبار سے اِن میں ہر کتاب اپنا ایک مستقل مقام رکھتی ہے اور ترتیب و بیان کی خوبی کے علاوہ مصنف کے اچھے تحریری ذوق و سلیقہ کا بھی پتہ چلتا ہے۔

زیرِ تبصرہ کتاب میں انہوں نے اِن مثنویوں کا جس انداز سے تعارف کرایا ہے وہ بڑا دلچسپ ہے، زبان آسان اور طرزِ بیان دلکش۔

اُمید ہے ایک دانشور کی قدردانی کے پیمانہ کے طور یہ کتاب صرف پاسنگ کا درجہ رکھتی ہیں۔

اسکو ناشر موڈرن پبلشنگ ہاؤس، دریا گنج، نئی دہلی، سے شائع کیا ہے۔

• • •

نذر بیــــدر

تبصرہ از

ڈاکٹر طاہرہ منارسی

پروفیسر قیوم صادق کی دسویں کتاب «نذرِ بیــدر» ہے۔ اُن کی پانچ کتابیں کرناٹک کے پانچ اضلاع پر لکھی گئی ہیں۔ جن میں:

(۱) مشغلۂ ادب - ضلع ہاسن کے ادبی پس منظر کو بتلاتے ہوئے ہاسن کے مشہور شاعر شعلہ ہاسنی کی ادبی خدمات کو پیش کیا ہے۔
(۲) نوائے ملناڈ - اس کتاب میں ملناڈ کے علاقے کا تعارف کرایا گیا ہے، جسمیں ضلع ہاسن، ضلع چکمگلور - خاص اہمیت رکھتے ہیں۔
(۳) بیجاپور کی اردو مثنویاں - یہ اُنکا ڈاکٹریٹ کا مقالہ ہے۔
(۴) نوائے گلبرگہ - جسمیں گلبرگہ کے اُدباء و شعراء کا تفصیلی جائزہ لیا گیا ہے۔
(۵) نذر بیدر - ضلع بیــدر، قدیم سے موجودہ دور تک کا خاکہ مختلف مضمون نگاروں کے ذریعہ سے پیش کیا گیا ہے۔

بیدر کے تاریخی، سیاسی، سماجی، معاشی حالات، نظامی کی کدم راؤ پدم راؤ، شاعر حیات جناب رشید احمد رشید، بیدر (عہد آصفیہ میں، ادب کی رفتار) اور بیدر کے چند بزرگانِ دین، حضرت ملتانی بادشاہ، حضرت خواجہ ابو الفیض تاریخ گھوڑواڑی پر تفصیلی معلومات ملتے ہیں۔

مسجد سولہ ستون پر محمد مختارو سید کا مقالہ پُر از معلومات ہے، اسکے علاوہ بیدر کے مساجد، بیدر کے مشہور طبیب اور حکیم، بیدر کے مشہور وکلاء، بیدر کے لنگور و بندر، پر مولوی محمد اکرام الدین مرحوم نے بہت ہی تفصیل کے ساتھ حقائق کو پیش کیا ہے۔

اِس تاریخی کتاب کو لکھکر صاحب موصوف نے ایسا کارنامہ انجام دیا ہے جو اردو زبان و ادب کی تاریخ میں یادگار رہے گا۔

الحاصل یہ کتاب نہ صرف ادبی بلکہ تاریخی حیثیت رکھتی ہے۔

نذر بیــدر کو کرناٹک ادبی سرکل، راجاپور روڈ، گلبرگہ نے شائع کرکے اردو زبان و ادب کی بڑی خدمت انجام دی ہے۔

• • •

مقالات

اسلامیات

اصلاحی ضیاء الدین

۱۲ ربیع الاول

(البلاغ بمبئی، ستمبر ۱۹۹۳ع، جلد ۳، شمارہ ۲، ص ۱۲-۱۵)

۱۲ ربیع الاول کی اہمیت اور بعثت نبوی کے مقصد کی وضاحت۔

محمد وجاہ حنفی عبدالمتعلی

روزہ ایک خاص عبادت

(البلاغ بمبئی، مارچ ۱۹۹۳ع، جلد ۳، شمارہ ۸، ص ۲۸-۳۴)

قرآن و حدیث کی روشنی میں روزہ کی اہمیت کا ذکر۔

ندوی ابو نصر

عید الفطر یوم انعام

(البلاغ بمبئی، مارچ ۱۹۹۳ع، جلد ۳، شمارہ ۸، ص ۱۰-۱۲)

عید الفطر کی اہمیت، اور اس عید کے سنن و مستحبات کی تفصیل۔

ندوی اختر الاسلام

نرسمہا راؤ قتل کے بعد خدا سے توبہ

(البلاغ بمبئی، جنوری ۱۹۹۳ع، جلد ۳، شمارہ ۶، ص ۲۱-۲۵)

بابری مسجد کی شہادت کے بعد ہونے والے فسادات اور قتل و غارت گری پر ایک خصوصی رپورٹ۔

ندوی اختر الاسلام

بمبئی جہاں انسان درندہ بن گیا

(البلاغ بمبئی، فروری ۱۹۹۲ع، جلد ۳،
شمارہ ۷، ص ۳۱-۳۵)

اُن مظالم کی داستان جو بابری مسجد کی شہادت کے بعد بمبئی اور کوکن کے مسلمانوں پر ڈھائے گئے۔

ندوی محمد مکی

اعتکاف

(البلاغ بمبئی، مارچ ۱۹۹۳ع، جلد ۳،
شمارہ ۸، ص ۲۷-۳۹)

اعتکاف کی تعریف اور اُس کی قسموں کا بیان

ندوی مختار احمد

لوگ آسان سمجھتے ہیں مسلماں ہونا

(البلاغ بمبئی، جنوری ۱۹۹۳ع، جلد ۳،
شمارہ ٦، ص ۷-۱۲)

مختار احمد ندوی کا وہ اہم خطبہ جو انہوں نے بابری مسجد کی شہادت سے متاثر ہوکر دیا تھا۔ مسلمانوں کو دعوت اتحاد۔

قیامت صغریٰ سے سبق لو

(البلاغ بمبئی، اکتوبر ۱۹۹۳ع، جلد ۴،
شمارہ ۳، ص ۱۱-۱۳)

مراٹھواڑہ کے اندوہناک زلزلہ کی ایک رپورٹ تصاویر کے ساتھ

نذیر حسین شیخ

سیرت نگاران نبوی

(معارف اعظم گڑھ، ستمبر ۱۹۹۳ع، جلد ۱۵۲، عدد ۳، ص ١٦٥-۱۸۲)

یہ مقالہ کی دوسری قسط ہے۔ اِس میں سیرت نگاران نبوی کے حالات زندگی اور کارناموں کا احاطہ کیا گیا ہے جو بنو امیہ اور بنو عباس کے عہد میں پیدا ہوئے۔

ادبیات

اصلاحی ضیاء الدین

علامہ شبلی کی شعر فہمی اور شعر العجم کا ایک مطالعہ

(معارف اعظم گڑھ، اکتوبر ۱۹۹۳ع، جلد ۱۵۲، شمارہ ۴، ص ۲۴۵-۲٦۹)

شعر العجم کی مدد سے علامہ شبلی کی سخن فہمی اور اُن کی شاعرانہ بصیرت کا ایک جائزہ۔

علامہ شبلی کی شعر فہمی اور شعر العجم کا ایک مطالعہ

(معارف اعظم گڑھ، نومبر ۱۹۹۳ ع، جلد ۱۵۲، شمارہ ۵، ص ۳۲۵-۳۵۶)

مقالـــہ کی دوسری قسط۔ مختـــلف خصوصیات کی روشنی میں شبلی کی شعر فہمی کا جائزہ۔

اکبر رحمانی

نوح ناروی کا سفر خاندیس

نوائے ادب بمبئی۔ اکتوبر ۱۹۹۳ ع، جلد ۴۳، شمارہ ۲، ص ۱۹-۳۸)

نوح ناروی کے حالات زندگی اور اُن کے سفر خاندیس کی تفصیلات۔

توقیر احمد خان

آزادی کے بعد
اردو تنقید، نظریات اور رجحانات ۔

(کتاب نما دہلی، اگست ۱۹۹۳ ع، جلد ۳۳، شمارہ ۸، ص ۵۲-۶۶)

آزادی کے بعد کی اردو تنقید کا ایک مختصر سا جائزہ۔

چرن جیت کور

بیدی کی فکری اساس

(آجکل دہلی، جنوری ۱۹۹۳ ع، جلد ۵۱، شمارہ ۶، ص ۱۸-۲۱)

بیـــدی کی افسانہ نگاری اور اُن کے افسانوں کی خصوصیات کا تذکرہ

چوہدری ابن النصر

محمد علوی - چوتھا آسمان کے حوالہ سے

شب خون الہ آباد، جون جولائی ۱۹۹۳ ع، جلد ۲۶، شمارہ ۱۶۹، ص ۵۷-۶۱)

«چوتھا آسمان» محمد علوی کا تازہ شعری مجموعہ ہے مقالہ نگار نے اس مجموعہ کی مدد سے نئی شاعری میں ان کے مقام کو متعین کرنے کی کوشش کی ہے

خلیق انجم

اردو زبان و ادب میں روہیل کھنڈ کا حصہ

(ہماری زبان دہلی، ۸، ۱۵ اکتوبر ۱۹۹۳ع، جلد ۵۲، شمارہ ۳۸، ۳۹، ص ۱-۱۶)

اورینٹل سوسائٹی، امروہہ کے زیر اہتمام اردو زبان و ادب میں روہیل کھنڈ کا حصہ کے موضوع پر ۲۷-۲۸ مارچ ۱۹۹۳ ع کو امـــروہہ میں ایک دو روزہ سیمینار منعقد ہوا تھا۔ ہماری زبان کا یہ خصوصی نمبر اس کی روداد پر مشتمل ہے۔

خلیق انجم

ہندوستان کی تاریخ نگاری میں
اردو ادیبوں کا حصہ

(نوائے ادب بمبئی، اکتوبر ۱۹۹۳ ع، جلد ۴۳، شمارہ ۲. ص۱-۱۸)

اردو ادیبوں اور شاعروں نے براہ راست یا بالواسطہ تاریخ نویسی کا جو کام انجام دیا ہے اس کا جائزہ۔

دسنوی عبدالقوی

مرتضی علی شاد

(کتاب نما دہلی، اگست ۱۹۹۳ ع، جلد ۳۳، شمارہ ۸، ص ۲۹-۳۷)

بھوپال کی فضائے غزل کے ایک نمائندہ شاعر شاد کا تذکرہ۔

دسنوی عبدالقوی

انجمن کی خدمات پر تبصرہ

(ہماری زبان دہلی ۲۲ اکتوبر ۱۹۹۳ ع، جلد ۵۲، شمارہ ۴۰، ص ۳)

ڈاکٹر عبدالحق انجمن کے دور نگرانی میں انجمن ترقی اردو ہند نے اردو زبان و ادب کی جو خدمات انجام دی ہیں ان پر عبدالقوی دسنوی کا تبصرہ

دیویندر اسر

اردو افسانہ۔تہذیب، تجربہ اور مستقبل

(شاعر بمبئی، جلد ۶۳، شمارہ ۵۰، ص ۵-۱۰)

ہماری زبان، ہماری تہذیب اور ہمارے ورثہ کی پانچ ستارہ ہوٹلوں میں جو مٹی پلید ہورہی ہے اس پر اظہار افسوس:

راج بہادر گوڑ

قوس قزح ظہیر علی عدیل کا شعری مجموعہ

(ہماری زبان دہلی، ۱۵ دسمبر ۱۹۹۳ ع، جلد ۵۲، شمارہ ۳۰، ص ۸)

عدیل کا تعارف اور اُن کے مجموعہ کلام قوس قزح پر تبصرہ۔

جنوبی ہند کی تین ریاستوں میں اردو کی صورت حال

(ہماری زبان دہلی، ۲۲ اکتوبر ۱۹۹۳ ع، جلد ۵۲، شمارہ ۴۰، ص ۸)

کیرالا، تامل ناڈ، کرناٹک میں اردو کی صورت حال کا جائزہ۔

راشد آزر

شاخ تازہ

(سب رس حیدرآباد، اگست ۱۹۹۳ ع، جلد ۵۵، شمارہ ۸، ص ۱۷-۲۰)

قمر ساحری حیدرآباد کے ایک اہم شاعر ہیں۔ مضمون میں اُن کا تعارف اور اُن کے تیسرے مجموعۂ کلام شاخ تازہ پر تبصرہ ہے۔

سید حامد حسین

بھوپال کے ادبی تذکرے

(ہماری زبان دہلی، یکم دسمبر ۱۹۹۳ع، جلد ۵۲، شمارہ ۴۵، ص ۸)

بھوپال میں جو ادبی تذکرے مرتب ہوئے ان کا تعارف۔

سید محمد طارق

فارسی ادبیات کے دو مورخ

(معارف علی گڑھ، ستمبر ۱۹۹۳، جلد ۱۵۲، شمارہ ۳، ص ۱۸۳-۱۹۷)

فارسی ادبیات کے دو اولین مورخ پروفیسر براؤن اور علامہ شبلی کی خدمات کا ذکر اور دونوں کا جائزہ۔

شریف حسین قاسمی

مطالعۂ حافظ پر ایک ناقدانہ نظر

(نوائے ادب بمبئی، اکتوبر ۱۹۹۳ع، جلد ۴۳، شمارہ ۲، ص ۴۳-۶۱)

« کتاب مطالعۂ حافظ اور اس سے کیا مستنبط ہوتا ہے » احتشام الدین کی حافظ پر ایک اہم تصنیف ہے۔ مقالہ میں اس کا تعارف پیش کیا گیا ہے۔

شمیم حنفی

احتشام حسین کی تنقیدی شخصیت

(آجکل دہلی، اگست ۱۹۹۳ع، جلد ۵۲، شمارہ ۱، ص ۴-۷)

احتشام حسین کی تنقید نگاری کا جائزہ۔

شہاب سرمدی

شعر جاتی میں تغزل

(شاعر بمبئی، جلد ۶۴، شمارہ ۶، ص ۵-۹)

تغزل کی اہمیت کا ذکر اور مختلف زبانوں کی شاعری میں پائے جانے والے تغزل کی وضاحت۔

صہبا وحید

اردو داستانوں کا تہذیبی پس منظر

(آجکل دہلی، جنوری ۱۹۹۴ع، جلد ۵۲، شمارہ ٦، ص ۳-۹)

اردو کے داستانی ادب کا جائزہ اور اس کی تہذیبی اہمیت کا ذکر۔

عصمت جاوید

قافیے کی اہمیت

(کتاب نما دہلی، نومبر ۱۹۹۳ع، جلد ۳۳، شمارہ ۱۱، ص ۲۱-۵۰)

قافیہ کے اقسام اور ردیف کی خصوصیات

کا ذکر. مثالوں کے ساتھ.

عطش درانی

اردو میں قانونی اصطلاحات کا جائزہ

(اخبار اردو، اسلام آباد، فروری ۱۹۹۳ع،
جلد ۱۰، شمارہ ۲، ص ۹-۱۱)

اردو میں قانونی اصطلاحات کے سلسلہ میں اب تک ہندوستان و پاکستان میں جو کام ہوا اس کا مختصر سا جائزہ.

علوی ایم. جمال

اردو اور ترکی کا لسانی رشتہ

(آجکل دہلی، جنوری ۱۹۹۳ع، جلد ۵۱،
شمارہ ۶، ص ۱۵-۱۷)

اردو میں ترکی زبان کے دخیل الفاظ کا جائزہ، تاریخی پس منظر کے ساتھ.

علی احمد فاطمی

جوش کی شاعری کی فکری اساس

(آجکل دہلی، فروری ۱۹۹۳ع، جلد ۵۱،
شمارہ ۷، ص ۱۳-۱۸)

جوش کی انقلابی شاعری کی بنیادی خصوصیات پر تبصرہ اور ان کی رومانیت کا ذکر.

علیم صبا نویدی

نواب حیدر علی اور ٹیپو سلطان کے
دور میں اردو اور فارسی

(ہماری زبان دہلی، ۱۸ نومبر ۱۹۹۳ع،
جلد ۵۲، شمارہ ۴۳، ص ۸)

اُن ادیبوں اور عالموں کے حالات زندگی جو حیدر علی اور ٹیپو سلطان کے دور میں موجود تھے. ان کی تصانیف کے تعارف کے ساتھ.

نواب حیدر علی اور ٹیپو سلطان کے
دور میں اردو اور فارسی

(ہماری زبان دہلی، ۲۲ نومبر ۱۹۹۳ع،
جلد ۵۲، شمارہ ۴۳، ص ۳ اور ۶)

حیدر علی اور ٹیپو سلطان کے دور میں موجود اردو اور فارسی کے ادیبوں اور عالموں کا ذکر. مضمون کی دوسری قسط.

فاروق اعظمی

اقبال سہیل کی ادبی نکتہ سنجیاں

(البلاغ بمبئی، فروری ۱۹۹۳ع، جلد ۴،
شمارہ ۷، ص ۴۸-۵۲)

اقبال سہیل کی بدیہہ گوئی اور حاضر جوابی کا تذکرہ.

فاروقی شمس الرحمٰن

حسرت موہانی اور معائب سخن

(شب خون الہ آباد، جنوری فروری ۱۹۹۳ع، جلد ۲۵، شمارہ ۱٦۷، ص ۱۵۔۲۱)

شعر و شاعری کے عیوب کے سلسلے میں حسرت موہانی کی معائب سخن بہت معتبر سمجھی جاتی ہے۔ اس مضمون میں اسی پر تنقید ہے۔

فاروقی ضیاء الحسن

مولانا ابو الکلام آزاد کا تذکرہ
کچھ خیالات کچھ تاثرات

(معارف اعظم گڑھ، جنوری ۱۹۹۴ع، جلد ۱۵۳، عدد ۱، ص ۵۔۲۵)

مولانا آزاد کے تذکرے اور اُن کے ترجمان القرآن سے متعلق ایک تاثراتی جائزہ۔

قاضی جمال حسین

دیباچۂ غرۃ الکمال کی معنویت

(شب خون الہ آباد، مارچ اپریل مئی ۱۹۹۳ع، جلد ۲۵، شمارہ ۱٦۸، ص ۹۔۱۳)

غرۃ الکمال امیر خسرو کا فارسی دیوان ہے جس کا دیباچہ حیات خسرو اور خسرو کے نظریہ شعر کے اعتبار سے بڑی اہمیت کا حامل ہے۔ اس میں اس دیباچہ پر تبصرہ ہے۔

کلثوم ابو البشر

مشرقی بنگال (بنگلا دیش) اور اردو ادب (۱۸۰۱ع تا ۱۹۴۷ع)

(معارف اعظم گڑھ، جنوری ۱۹۹۴ع، جلد ۱۵۳، شمارہ ۱، ص ۴۵۔۵۷)

اردو کے سلسلے میں بنگلا دیشیوں کی خدمات کا تذکرہ۔ ۱۸۰۱ع سے ۱۹۴۷ع تک۔

لطیف حسین ادیب

بریلی کے اہم اخبارات

(معارف اعظم گڑھ، نومبر ۱۹۹۳ع، جلد ۱۵۲، شمارہ ۵، ص ۳۵٦۔۳۷۵)

انیسویں صدی عیسوی کے نصف آخر میں بریلی سے جو اخبارات شائع ہونا شروع ہوئے اُن کا تعارف۔

بریلی کے اہم اخبارات

(معارف اعظم گڑھ، دسمبر ۱۹۹۳ع، جلد ۱۵۲، شمارہ ٦، ص ۴۲۔۴۳۹)

مقالہ کی دوسری قسط۔ بریلی سے نکلنے والے کچھ اور اخبارات کا تعارف۔

محمد احمد علی شکیل

پہلی صاحب دیوان خاتون
لطف النساء امتیاز

(نوائے ادب، بمبئی، اکتوبر ۱۹۹۳ ع، جلد ۴۳، شمارہ ۲، ص ۳۹-۴۲)

دکنی زبان کی پہلی شاعرہ لطف النساء امتیاز کا تعارف۔

محمد بدیع الزماں

اقبال کے کلام کی قرآنی تلمیحات کے اشارے

(معارف اعظم گڑھ، جنوری ۱۹۹۴ ع، جلد ۱۵۳، شمارہ ۱، ص ۲۶-۴۴)

اقبال کے کلام میں جو قرآنی تلمیحات ملتی ہیں اُن کی تین قسموں کی وضاحت۔

محمد علی اثر

جنونی گجراتی کا ایک غیر مطبوعہ تبصرہ

(سب رس حیدرآباد، ستمبر ۱۹۹۳ ع، جلد ۵۵، شمارہ ۸۰، ص ۱۸-۳۰)

جنونی گجراتی نے سن ۱۱۰۲ھ میں قصیدۂ مصحرہ کے نام سے ایک نظم لکھی تھی۔ مضمون میں اسی نظم کی خصوصیات بیان کی گئی ہیں

محمد منصور عالم

متشابہات اقبال

(شب خون الہ آباد، جنوری فروری ۱۹۹۴ ع۔ جلد ۲۵، شمارہ ۱۶۷، ص ۵۵-۶۶)

اقبال کے اردو اور فارسی اشعار زیادہ تر وہ ہیں جن کے معنی مطلب میں کوئی اختلاف رائے نہیں ہے۔ لیکن بعض ایسے بھی ہیں جن کے معنی مطلب میں کلام ہوسکتا ہے۔ یہاں ایسے ہی اشعار کی نشاندہی کی گئی ہے۔

محمد نعمان

بھوپال: ایک تصویر - دو رخ

(کتاب نما دہلی، دسمبر ۱۹۹۳ ع، جلد ۳۳، شمارہ ۱۲، ص ۶۵-۷۶)

بھوپال کی علمی و ادبی خدمات کی مختصر تاریخ۔

مرزا خلیل احمد بیگ

ڈاکٹر فرمان فتح پوری اور نگار پاکستان

(کتاب نما دہلی، دسمبر ۱۹۹۳ ع، جلد ۳۳، شمارہ ۱۲، ص ۱۱-۲۴)

نیاز فتحپوری کا مشہور ادبی رسالہ نگار، کا تذکرہ۔ نیاز کے پاکستان جانے اور اُن کے انتقال کے بعد اس کی ادارت

فرمان فتحپوری نے سنبھالی تھی۔ اس میں پاکستانی نگار کی ادبی خدمات کا جائزہ لیا گیا ہے۔

نامی انصاری

نشور واحدی کی غزل گوئی

(آجکل دہلی، جنوری ۱۹۹۴ ع، جلد ۵۲، شمارہ ٦، ص ١٧ـ٢٠)

نشور واحدی کی نظموں اور غزلوں کے مختلف مجموعوں کا ذکر اور اُن کی غزل گوئی کی خصوصیات کی تفصیل۔

شخصیات

اکبر حیدری

اقبال کے ایک اور استاذ

(ہماری زبان دہلی، ۱۵ دسمبر ۱۹۹۳ ع، جلد ۸۲، شمارہ ۴۷، ص ۱ـ۲)

علامہ شیخ عبدالعلی ہروی کا تعارف اقبال کے استاد کی حیثیت سے۔

اقبال کے ایک اور استاد

(ہماری زبان دہلی، ۲۲ دسمبر ۱۹۹۳ ع، جلد ۵۲، شمارہ ۴۸، ص ۲)

شیخ عبدالعلی ہروی کا تعارف۔ مضمون کی دوسری قسط

اکبر حیدری

ڈاکٹر اقبال اور ڈاکٹر صوفی

(ہماری زبان دہلی، ۲۲ نومبر ۱۹۹۳ ع، جلد ۵۲، شمارہ ۴۴، ص ۱ـ۲)

ڈاکٹر صوفی کے حالات زندگی اور اقبال سے اُن کے تعلقات کا ذکر۔

ڈاکٹر اقبال اور ڈاکٹر صوفی

(ہماری زبان دہلی، یکم دسمبر ۱۹۹۳ ع، جلد ۵۲، شمارہ ۴۵، ص ۲)

مضمون کی دوسری قسط۔ اقبال اور صوفی کے تعلقات پر مزید روشنی۔

انعام الحق جاوید

ڈاکٹر صفات احمد علوی سے انٹرویو

(اخبار اردو اسلام آباد، اکتوبر ۱۹۹۳ ع، جلد ۱۰، شمارہ ۱۰، ص ۹)

ریڈ ورڈ (برطانیہ) کی سینٹرل لائبریری میں شعبۂ اردو کے انچارج صفات احمد علوی کا تعارف۔

حفیظ اللہ نیولپوری

شانتی رنجن بھٹاچاریہ ـ یادیں ہی یادیں

(ہماری زبان دہلی، یکم دسمبر ۱۹۹۳ ع،

جلد ۵۲، شمارہ ۴۵، ص ۱ اور ۷)

اردو کے مشہور ادیب، محقق، مترجم اور صحافی شانتی رنجن بھٹاچاریہ کے حالات زندگی ذاتی مشاہدات کی روشنی میں پہلی قسط۔

شانتی رنجن بھٹاچاریہ۔ یادیں ہی یادیں

(ہماری زبان دہلی، ۸ دسمبر ۱۹۹۳ع، جلد ۵۲، شمارہ ۴۶، ص ۲۔۳)

مضمون کی دوسری قسط۔

دسنوی عبدالقوی

محمود الحسینی مرحوم

(ہماری زبان دہلی، ۱۸ نومبر ۱۹۹۳ع، جلد ۵۲، شمارہ ۴۳، ص ۱ اور ۷)

بھوپال کی اردو صحافت کی ایک سربرآوردہ شخصیت محمود الحسینی کا تذکرہ۔ ذاتی تعلقات کی روشنی میں۔

دسنوی عبدالقوی

ڈاکٹر سلیم حامد رضوی مرحوم

(ہماری زبان دہلی، ۸ دسمبر ۱۹۹۳ع، جلد ۵۲، شمارہ ۴۶، ص ۸)

سلیم حامد رضوی کے حالات زندگی کی کچھ جھلکیاں، ذاتی تعلقات کی روشنی میں۔

ذکی شاداب

برم آنند سنگھی

ایک شخصیت۔ایک تہذیب

(سب رس حیدرآباد، اگست ۱۹۹۳ع، جلد ۵۵، شمارہ ۸، ص ۷۔۱۳)

برم آنند سنگھی کے حالات زندگی اور اُن کی شخصیت کے مختلف پہلوؤں کا ذکر۔

رشید حسن خان

زور صاحب

(کتاب نما دہلی، فروری ۱۹۹۳ع، جلد ۳۳، شمارہ ۲، ص ۱۳۔۲۲)

زور صاحب کی علمی، ادبی، تحقیقی، تنقیدی اور لسانیاتی خدمات کا جائزہ۔

ریحانہ سلطانہ

ورودِ مسعود

(ہماری زبان دہلی، یکم نومبر ۱۹۹۳ع، جلد ۵۲، شمارہ ۴۱، ص ۲)

ورود مسعود، پروفیسر مسعود حسین خان کی خود نوشت ہے۔ یہ مضمون اسی کے تعارف پر مشتمل ہے۔ اور مضمون کی پہلی قسط ہے۔

ورودِ مسعود

(ہماری زبان دہلی، ۸ نومبر ۱۹۹۳ ع،
جلد ۵۲، شمارہ ۴۲، ص ۳)

مسعود حسین خان کی مذکورہ خودنوشت کا تعارف. مضمون کی دوسری قسط.

رئیس مرزا

راجہ روی ورما

(آجکل دہلی، اگست ۱۹۹۳ ع، جلد ۵۱،
شمارہ ۱، ص ۲۰ ـ ۲۱)

راجہ روی ورما کی مصوری کا ذکر.

سلیمان اطہر جاوید

عابد علی خان

(سب رس حیدر آباد، دسمبر ۱۹۹۳ ع،
جلد ۵۵، شمارہ ۱۲، ص ٦ ـ ۱۰)

روزنامہ سیاست حیدر آباد کے روحِ رواں عابد علی خان کے حالات زندگی.

سید معراج جامی

ایک روشن دماغ تھا نہ رہا

(ہماری زبان دہلی، ۸ دسمبر ۱۹۹۳ ع،
جلد ۵۲، شمارہ ۴٦، ص ۱ ـ ۴)

گوپال متل کے حالات زندگی اور اردو کے سلسلہ میں اُن کی گراں قدر خدمات کا تذکرہ.

صدیقی ضیاء الرحمٰن

قاضی عبدالغفار

(کتاب نما دہلی، فروری ۱۹۹۳ ع، جلد ۳۳، شمارہ ۲، ص ٦۱ ـ ٦٦)

قاضی عبدالغفار کے حالات زندگی.

عالیہ خان

ڈاکٹر یوسف حسین خان

(سب رس حیدر آباد، ستمبر ۱۹۹۳ ع،
جلد ۵۵، شمارہ ۸، ص ۳۱ ـ ۳۷)

ڈاکٹر یوسف حسین خان کے حالات زندگی اور اُن کے علمی ادبی کارناموں کی تفصیل.

عبدالسبحان

حکیم محمود خان دہلوی

(آجکل دہلی، جنوری ۱۹۹۳ ع، جلد ۵۱،
شمارہ ٦، ص ۲۹ ـ ۳۱)

حکیم اجمل خان کے والد حکیم محمود خاں کے حالات زندگی.

عطاء اللہ خان

پروفیسر سید محمد صاحب

(سب رس حیدر آباد، اکتوبر ۱۹۹۳ ع،
جلد ۵۵، شمارہ ۱۰، ص ۲۹ ـ ۳۰)

پروفیسر سید محمد کے حالات
زندگی اور ان کے علمی ادبی کارناموں
کا ذکر۔

علی سردار جعفری

گوشۂ علی سردار جعفری

(شاعر بمبئی، جلد ۶۴، شمارہ ۱۱، ص
۴-۲۰)

علی سردار جعفری کی کچھ تحریریں،
کچھ نظمیں۔

علیم صبا نویدی

پروفیسر غلام حسین دلیل مدوروی مرحوم
اور علم کائنات

(ہماری زبان دہلی، ۱۸ دسمبر ۱۹۹۳ ع،
جلد ۸۲، شمارہ ۴۷، ص ۲-۳)

مدراس میں اردو کی تاریخ کے پس
منظر میں دلیل مدوروی کا تعارف

کلثوم ابو البشر

ڈاکٹر عندلیب شادانی کی
نصابی اور ترجمہ شدہ کتابیں

(تہذیب الاخلاق علی گڑھ، مارچ ۱۹۹۲ع،
جلد ۱۲، شمارہ ۳، ص ۲۹-۳۹)

عندلیب شادانی کے تصنیفی اور تالیفی

کارناموں کی تفصیل۔

محمد انور

دکنی تحقیق کے سالار کارواں۔ڈاکٹر زور

(سب رس حیدر آباد، اکتوبر ۱۹۹۳ ع،
جلد ۵۵، شمارہ ۱۰، ص ۶-۱۰)

ڈاکٹر زور کے ادبی و تحقیقی کارناموں
کا تذکرہ۔

محمد خالد عابدی

مولانا ابو الکلام آزاد اور علم

(سب رس حیدر آباد، اگست ۱۹۹۳ ع،
جلد ۵۵، شمارہ ۸، ص ۲۱-۲۴)

فنون لطیفہ کے سلسلہ میں مولانا آزاد
نے جو کارنامے انجام دیے اُن کا تذکرہ۔

مسعود انور علوی

استاذ الاساتذہ ملا عبد السلام اعظمی دیوی

(معارف اعظم گڑھ، دسمبر ۱۹۹۳ ع،
جلد ۱۵۲، شمارہ ٦، ص ۴۴۰-۴۸۳)

ملا عبد السلام کے حالات زندگی۔

مصطفی شروانی

پروفیسر ہارون خان شروانی

(سب رس حیدر آباد، اکتوبر ۱۹۹۳ ع،
جلد ۵۵، شمارہ ۱۰، ص ۱۵-۲۰)

ہارون خاں شروانی کے حالات زندگی اور اُن کی اہم تصانیف کا تذکرہ۔

ملکہ نسیم

علامہ اقبال کے ایک معتقد
عنون حسن خاں

(ہماری زبان دہلی، ۸ نومبر ۱۹۹۳ ع، جلد ۵۲، شمارہ ۴۲، ص ۱ ـ ۲)

بھوپال کی ایک مشہور شخصیت، عنون حسن خاں کا ایک انٹرویو جو ملکہ نسیم نے لیا تھا

نجم السحر

پروفیسر خواجہ حمیدالدین شاہد

(سب رس حیدرآباد، اکتوبر ۱۹۹۳ ع، جلد ۵۵، شمارہ ۱۰، ص ۳۱ ـ ۳۳)

خواجہ حمیدالدین شاہد کے حالات زندگی۔

امیر مسعود

سید مسعود حسن رضوی کی ادبی زندگی

(شب خون الہ آباد، مارچ، اپریل، مئی ۱۹۹۳ ع، جلد ۲۵، شمارہ ۱۶۸، ص ۳۵ ـ ۴۹)

اردو کے نامور ادیب حسن رضوی ادیب کے حالات زندگی اور اُن کے علمی ادبی کارناموں کا جائزہ۔

یوسف متالا

شیخ محمد غوث گوالیاری

(معارف اعظم گڑھ، دسمبر ۱۹۹۳ ع، جلد ۱۵۲، شمارہ ۶۰، ص ۴۰۵ ـ ۴۱۹

شیخ کے حالات زندگی اور اُن کی تصانیف کا تذکرہ۔

متفرقات

تاش مرزا

ازبکستان میں اردو

(اخبار اردو اسلام آباد، دسمبر ۱۹۹۳ ع، جلد ۱۰، شمارہ ۱۲، ص ۱۹ ـ ۲۰)

ازبکستان اور اس کے خاص شہر تاشقند میں اردو کی ترویج و اشاعت کا ذکر۔

جونا کولا کسکا

پولینڈ میں اردو

(اخبار اردو اسلام آباد، نومبر ۱۹۹۳ ع، جلد ۱۰، شمارہ ۱۱، ص ۱۵)

پولینڈ میں ہند و پاک کی بعض زبانوں پر کام ہوا ہے۔ جس میں اردو بھی شامل ہے۔ اس کو بڑھاوا دینے کی کوشش ہورہی ہے۔

رام لعل نابھوی

ہندوؤں میں عربی

(معارف اعظم گڑھ، اکتوبر ۱۹۹۳ ع، جلد ۱۵۲، شمارہ ۴، ص ۲۸۸ ۔ ۲۹۸)

اُن ہندو عالموں کا ذکر جو عربی میں مہارت رکھتے تھے۔ اور اُن کی کتابوں کا تعارف۔

رسالة الخیریہ

حکومت اسرائیل اور یہودانِ امریکہ کا موقف

(البلاغ بمبئی، فروری ۱۹۹۳ ع، جلد ۲، شمارہ ۷، ص ۲۳ ۔ ۲۸)

عد الباری

بنیادی فزکس میں مسلم سائنسدانوں

امریکہ میں آباد یہودیوں کا ذکر اور اُن کی تنظیموں کا جائزہ۔

سید داؤد اشرف

نایاب فارسی مخطوطہ حکم نامہ

(سب رس حیدرآباد، اگست ۱۹۹۳ ع، جلد ۵۵، شمارہ ۸، ص ۱۳ ۔ ۱۸)

حکم نامہ کا تفصیلی تعارف، جو تاریخ ٹیپو سلطان کا ایک اہم ماخذ ہے۔

کی خدمات

(تہذیب الاخلاق علی گڑھ، مارچ ۱۹۹۳ ع، جلد ۱۲، شمارہ ۳، ص ۲۳ ۔ ۲۸)

فزکس کے سلسلے میں مسلم سائنسدانوں کی خدمات کا تذکرہ۔

علام الہدی

تذکرۃ السکوک ۔ مغل دور کا ایک نادر مخطوطہ

(آجکل دہلی، اگست ۱۹۹۳ ع، جلد ۵۲، شمارہ ۱، ص ۱۵ ۔ ۱۹)

سکوں کی تاریخ سے متعلق ایک فارسی مخطوطے کا تعارف۔ اِس میں بہلول لودھی سے لے کر احمد شاہ ابدالی تک کے سکوں کا تذکرہ ہے۔

فاروقی مظہر الدین

ساحلی آندھرا اور تلنگانہ کے مسلمان

(تہذیب الاخلاق، علی گڑھ، جنوری ۱۹۹۳ ع، جلد ۱۲، شمارہ ۱، ص ۳۷ ۔ ۴۰)

ساحلی آندھرا اور تلنگانہ کے مسلمانوں کے مذہبی، سماجی، لسانی اور معاشی حالات۔

کاوش بدری

مدراس کی ایک درسگاہ۔ مدرسۂ اعظم

(معارف اعظم گڑھ، ستمبر ۱۹۹۳ع، جلد ۱۵۲، شمارہ ۳، ص ۲۱۷۔۲۲۲)

مدراس کے مدرسۂ اعظم کی تفصیلی تاریخ جو آج بھی گورنمنٹ کالج کے نام سے کام کر رہا ہے۔

محمد صابر خاں

استنبول کے کتب خانوں میں
البیرونی کے مخطوطات

(معارف اعظم گڑھ، اکتوبر ۱۹۹۳ع، جلد ۱۵۲، شمارہ ۴، ص ۲۷۹۔۲۸۷)

استنبول کے کتب خانوں میں موجود البیرونی کے مخطوطات کا تعارف۔

نارنگ گوپی چند

سنسکرت شعریات اور ساختیاتی فکر

(آجکل دہلی، جنوری ۱۹۹۳ع، جلد ۵۱، شمارہ ٦، ص ۴۔۱۴)

ہندوستان کے قدیم مفکرین نے زبان کی نوعیت، ماہیت اور معنی کے مسئلہ پر جو خصوصی توجہ دی ہے اس کی تفصیلات۔

سنسکرت شعریات اور ساختیاتی فکر

(آجکل دہلی، فروری ۱۹۹۳ع، جلد ۵۱، شمارہ ۷، ص ۳۔۱۸)

مذکورہ مضمون کی دوسری قسط۔ اس میں قدیم ماہرین لسانیات کے لسانی و معنوی نظریات سے بحث ہے۔

نارنگ گوپی چند

مشرقی شعریات اور ساختیاتی فکر

(کتاب نما دہلی، اپریل ۱۹۹۳ع، جلد ۳۳، شمارہ ۴، ص ۱۵۔۳۱)

علم اللسان کے سلسلہ میں عربوں کی خدمات کا تذکرہ۔ دور جاہلیت سے عہد عباسی تک۔

مشرقی شعریات اور ساختیاتی فکر، قسط۔۲

(کتاب نما دہلی، مئی ۱۹۹۳ع، جلد ۳۳، شمارہ ۵، ص ۲۳۔۳٦)

مذکورہ مضمون کی دوسری قسط، اس میں علم البلاغۃ اور اس کی چار شاخوں۔ علم المعانی، علم البیان، علم البدیع اور علم العروض، کا جائزہ۔

مشرقی شعریات اور ساختیاتی فکر

(کتاب نما دہلی، جون ۱۹۹۳ ع، جلد ۳۳،
شمارہ ۶، ص ۱۲ ـ ۲۸)

مضمون کی تیسری قسط، علم معانی
علم بلاغت اور علم بیان کی مزید وضاحت۔

مشرقی شعریات اور ساختیاتی فکر

(کتاب نما دہلی، جولائی ۱۹۹۳ ع، جلد
۳۳، شمارہ ۷، ص ۱۵ ـ ۳۴)

مضمون کی چوتھی قسط، معانی،
بلاغت اور بیان کی مزید تفصیلات۔ فرقۂ
ظاہریہ اور فرقۂ باطنیہ کے افکار کی
روشنی میں۔

مشرقی شعریات اور ساختیاتی فکر

(کتاب نما دہلی، ستمبر ۱۹۹۳ ع، جلد
۳۳، شمارہ ۹، ص ۲۱ ـ ۳۲)

مضمون کی پانچویں قسط فصاحت
و بلاغت کے فرق کی وضاحت اور اُن
کی تعریف

ندوی مختار احمد

لنکا اور جزائر مالدیپ کا سفر

(البلاغ بمبئی، اکتوبر ۱۹۹۳ ع، جلد ۴،
شمارہ ۳، ص ۱۱ ـ ۱۹)

اگست ۱۹۹۳ ع میں کولمبو میں پہلی
ایشیائی اسلامی کانفرنس ہوئی تھی جس
میں ندوی صاحب نے بھی شرکت کی۔
اس میں لنکا اور مالدیپ کے سفر کے
حالات درج ہیں۔

نشتر محمد اسلام

سقراط اردو کمپیوٹر

(اخبار اردو اسلام آباد، جنوری ۱۹۹۳ ع،
جلد ۱۰، شمارہ ۱، ص ۱۳)

نستعلیق اردو کمپیوٹر کا استعمال اب اردو
میں عام ہوگیا ہے۔ اور بہتر سے بہتر کمپیوٹر
بازار میں آنے لگے ہیں، اس مضمون
میں سقراط اردو کمپیوٹر کا تعارف ہے۔

* * * * *

مطبوعات و تالیفات

پروفیسر سید نجیب اشرف ندوی
- لغات گجری (مرتبہ)
- رقعات عالمگیر (مرتبہ)
- مقدمۂ رقعات عالمگیر (مولفہ)
- تاریخ ادب عربی (ترجمہ)
- برطانوی ہند کا نظام سیاسی (ترجمہ)
- سوراج (ترجمہ)
- رہنمائے صحت (ترجمہ)
- ترک موالات دوسرے ممالک میں (ترجمہ)

ڈاکٹر سید ظہیر الدین مدنی
- ولی گجراتی (مولفہ)
- نورالمعرفت (مرتبہ)
- غزل ولی تک (مولفہ)
- اردو ایسیز (مرتبہ)

پروفیسر نظام الدین ایس گوریکر
- اردو مراٹھی شبد کوش (مرتبہ)
- نوائے وقت (مولفہ)
- گلمپسیز آف اردو لٹریچر (مولفہ)
- طوطیان ہند (مرتبہ)
- انڈوایران ریلیشنز: کلچرل اسپیکٹس، (مولفہ)
- انجمن اسلام صد سالہ تقریبات کی روداد (مرتبہ)
- مہاراشٹرہ میں اردو کا مقام (مرتبہ)

جناب عبدالرزاق قریشی
- نوائے آزادی (مرتبہ)
- مرزا مظہر جان جاناں (مولفہ)
- مکاتیب مرزا مظہر (مرتبہ)
- مبادیات تحقیق (مولفہ)
- راگ مالا (مولفہ)

نقطے اور شوشے مصنفہ ڈاکٹر عابد پشاوری

مخطوطات جامع مسجد بمبئی مرتبہ ڈاکٹر حامداللہ ندوی

مقالہ نما مرتبہ محترمہ رقیہ انعامدار

نوائے ادب، بمبئی

FORM : IV – ROLL NO : VIII

Registration No. 32009/50 — رجسٹریشن نمبر ۳۲۰۰۹/۵۰

مقام اشاعت : انجمن اسلام اردو ریسرچ انسٹی ٹیوٹ
۹۲ دادا بھائی نوروجی روڈ بمبئی (۱)

نوعیت اشاعت : ششماہی

نام پرنٹر : جناب عبدالمجید پالکا، بی کام (آنرز)

قومیت : ہندوستانی

پتہ : انجمن اسلام اردو ریسرچ انسٹی ٹیوٹ
۹۲ دادا بھائی نوروجی روڈ بمبئی (۱)

نام پبلشر
قومیت
پتہ
: ایضاً

نام ایڈیٹر : پروفیسر نظام الدین ایس گوریکر
ایم اے، پی ایچ ڈی، ڈی لٹ

قومیت : ہندوستانی

پتہ : انجمن اسلام اردو ریسرچ انسٹی ٹیوٹ
۹۲ دادا بھائی نوروجی روڈ بمبئی (۱)

نام پتہ مالک رسالہ : ایضاً

میں عبدالمجید پالکا تصدیق کرتا ہوں کہ جو معلومات اوپر دی گئی ہیں وہ میرے علم میں صحیح ہیں۔

عبدالمجید پالکا

• • •

All remittances be sent & correspondence be made to
Prof. N. S Gorekar, MA, PhD, DLitt
Director
Anjuman-i-Islam Urdu Research Institute
92 Dadabhoy Nowroji Road, Bombay-400 001

•

ANNUAL SUBSCRIPTION

Inland : Rs. fifty • Foreign : £ 10

نوائے ادب بمبئی

ششماہی

مدیر

پروفیسر نظام الدین ایس گوریکر

•

جلد ۴۴ — شمارہ ۲

اکتوبر ۱۹۹۴ ع

•

مندرجات

نوائے ادب

ششماہی

جلد ۴۴ اکتوبر ۱۹۹۴ع شمارہ ۲

احوال واقعی

انسٹی ٹیوٹ کا ترجمان ۔ نوائے ادب :

دن ہفتوں میں، ہفتے مہینوں میں اور مہینے سالوں میں تبدیل ہوتے ہیں اسی طرح انسٹی ٹیوٹ کے اس ادبی، تنقیدی اور تحقیقی ترجمان نے اپنی زندگی کے پینتالیس (۴۵) سال پورے کئے اور اپنے معیار کو آج بھی برقرار رکھا ہے۔ یہ کہتے ہوئے مسرت ہوتی ہے کہ ہمارا یہ جریدہ ہندوستان کے علمی اداروں، تعلیمی مرکزوں اور معیاری دار المطالعوں میں مقبول ہی نہیں ہے بلکہ اسلامی ممالک کے علاوہ افغانستان، پاکستان، بنگلہ دیش، تاجکستان، امریکہ اور انگلستان کے ادبی اداروں میں بھی بڑی دلچسپی سے پڑھا جاتا ہے۔ پروفیسر نجیب اشرف ندوی صاحب ڈاکٹر ظہیر الدین مدنی صاحب اور محترم عبد الرزاق قریشی صاحب کے بعد پروفیسر نظام الدین ایس گوریکر صاحب کو اس کا مدیر بنایا گیا۔ کاغذ کی گرانی اور طباعت کے زائد اخراجات کے باوجود یہ تحقیقی جریدہ اپنا ادبی سفر ہنوز جاری رکھے ہوئے ہے۔

قارئین کرام سے استدعا ہے کہ وہ اس کی سرپرستی قبول فرمائیں، قلمی معاونین سے درخواست ہے کہ وہ اپنے رشحاتِ قلم سے ہمیں نوازتے رہیں اور ہندوستان کی اردو اکادمیوں سے اپیل ہے کہ وہ اپنے طور پر اپنے حلقوں کی تعلیمی درسگاہوں اور دار المطالعوں میں اس جریدہ کو ارسال کرنے کی ہمیں اجازت دیں۔

ڈاکٹر ثمینہ شوکت کی تشریف آوری :

عثمانیہ یونیورسٹی کی سابق اردو استاد اور حیدرآباد مرکزی یونیورسٹی کے اردو شعبہ کی صدر ڈاکٹر ثمینہ شوکت صاحبہ انجمن اسلام اردو ریسرچ انسٹی ٹیوٹ میں آئیں اور "ترسیلی لسانیات" پر اپنا مقالہ پڑھا جو از حد پسند کیا گیا اگرچہ حاضرین میں سے ڈاکٹر نائیک اور فیروز شیخ صاحب نے استفسارات کئے۔

ڈاکٹر محمد اسحاق جمخانہ والا صاحب (صدر انجمن اسلام) نے صدارتی تقریر میں اردو کی لسانیاتی تراکیب کے سلسلے میں اظہار خیال کیا اور موصوفہ کے مقالے کی تعریف کی۔ پروفیسر نظام الدین ایس گوریکر نے خوش آمدید کہتے ہوئے یہ خوش خبر دی کہ محترمہ موصوفہ ٹورنٹو یونیورسٹی کی دعوت پر آج رات

امریکہ جارہی ہیں۔ معتمد اعزازی جناب عبدالمجید پالکا صاحب نے شکریہ ادا کیا۔

انجمن کے انتخابات :

ستمبر کے اواخر میں حسب معمول مجلس عمومی کے انتخابات میں ڈاکٹر جمخانہ والا صاحب نے سب سے زیادہ ووٹ حاصل کئے اور اول نمبر سے کامیاب ہوئے اور یہ کامیابی انکے بحال صدر ہونے کی دلیل ہے۔ دوسرے کامیاب اراکین میں ڈاکٹر ظہور قاضی صاحب، ایڈوکیٹ ونو صاحب، محترمہ رشیدہ قاضی صاحبہ، جناب دلال صاحب، جناب قادری صاحب، ڈاکٹر غفار خان صاحب اور پروفیسر نظام الدین ایس گوریکر صاحب ہیں۔ ہم انکی خدمت میں مبارکباد پیش کرتے ہیں اور امید کرتے ہیں کہ وہ صدر محترم ڈاکٹر جمخانہ والا صاحب کا ہاتھ بٹا کر انجمن کی کاروائیوں میں حرکت ہی نہیں بلکہ زندگی پیدا کرنے کی کوشش کریںگے۔

ڈاکٹر مدنی صاحب کا انتقال پرملال :

علمی حلقہ میں یہ خبر سنکر افسوس ہورہا ہے کہ ڈاکٹر سید ظہیر الدین مدنی صاحب جو انسٹی ٹیوٹ کے پروفیسر ندوی صاحب کے انتقال کے بعد ڈائرکٹر بنائے گئے تھے اور اپنی نظامت کے زمانے میں پانچ سال تک بڑی خوبی کے ساتھ انسٹی ٹیوٹ کے کاروبار میں دلچسپی لیتے رہے، صحت کی خرابی کی وجہ سے وہ انسٹی ٹیوٹ سے الگ ہوگئے اور فوراً بعد پروفیسر نظام الدین ایس گوریکر صاحب کو ڈائرکٹر بنایا گیا۔

ڈاکٹر مدنی صاحب نے کئی ایک کتابیں تصنیف کی ہیں اور وہ "نوائے ادب" کے مدیر بھی رہ چکے ہیں۔ اللہ انکو اپنے جوار رحمت میں اعلیٰ جگہ عطا کرے ع

خدا بخشے بہت سی خوبیاں تھیں مرنے والے میں

پروفیسر نذیر انصاری صاحب کی رحلت :

جون کے اوائل میں پروفیسر نذیر انصاری صاحب جو فارسی کے پروفیسر اور مالیگاؤں کے زمانہ کالج کے پرنسپل بھی تھے، پونہ یونیورسٹی کی ایک علمی مجلس میں حرکت قلب بند ہونے کی وجہ سے اللہ کو پیارے ہوگئے ہمارے انسٹی ٹیوٹ سے انہیں بڑا لگاؤ تھا۔ اللہ تعالیٰ انہیں جنت الفردوس میں بلند جگہ سے سرفراز کرے، آمین!

(پروفیسر) نظام الدین ایس گوریکر
(مدیر)

زبان اُردو اور مشترکہ تہذیب

از

جناب محمد بہادر علی،
پرنسپل اسلامیہ آرٹس اینڈ سائنس کالج، ورنگل

اُردو ہندوستان کی زبان ہے اور یہ زبان اس ملک کی مشترکہ تہذیب کی علامت ہے۔ اُردو میں ہندوؤں اور مسلمانوں کے میل جول، اخوت و محبت اور رواداری کی تاریخ ملتی ہے۔ یہ زبان سنسکرت، ہندوی، ہندی، عربی، فارسی، افغانی، پرتگالی اور انگریزی کا خوبصورت امتزاج ہے۔ اسکے اپنے پنچ میلی وصف کے باعث وہ ہندوستان کی مشترکہ تہذیب کی علامت بن گئی۔ اس زبان نے اپنے صدیوں کے تاریخی عمل سے ایک ایسے سماج کو جنم دیا ہے جو مذہبی اور لسانی تعصب سے بلند ہوکر کثرت میں وحدت کے تصور کو پیش کرتا ہے۔ اگرچہ اس کا وصف ہمہ قومی ہے، لیکن اُسکا کردار ہندوستانی ہے۔ اسکے رگ و ریشے میں ہندوستانی خون ہے جو رنگ و نسل کے امتیازات سے بالکل پاک ہے۔ قومی ہم آہنگی کی شاید ہی ایسی کوئی مثال کسی اور زبان کی ساخت میں دکھائی دے۔ اردو ہی وہ واحد زبان ہے، جسکے خد و خال انسانیت اور اُسکے اقدار سے ہم آہنگ ہیں۔ یہ اعزاز تو صرف اسی زبان کو حاصل ہے کہ وہ کسی ایک قوم اور طبقہ کی ترجمان نہیں بلکہ سارے ملک کی پہچان ہے۔ ایسی پہچان جسکے رنگ و روپ سے گلہائے صد رنگ کی خوشبو آتی ہے۔

ایک ایسی زبان جسکے خمیر سے ہندوستان کی مٹی کی بو آتی ہے وہ کیسے کسی ایک طبقے یا ایک قوم کی ہوسکتی ہے جب کہ اس کا تاریخی عمل زبیر رضوی کے الفاظ میں یہ گواہی دیتا ہے:

> «اُردو صرف ایک زبان نہیں ایک ثقافت ایک تہذیب ایک طرز زندگی بھی ہے جو ملک کے مختلف نسلی و مذہبی گروہوں کے باہمی میل و جول اور اشتراک سے شکل پذیر ہوئی»[1]

---

۱ اُردو سینما تھیٹر نمبر (ایوان اُردو، دہلی) اداریہ (ماہ اپریل ۱۹۹۴ع)

اسکے باوجود بعضوں کا یہ کہنا ہے کہ اُردو صرف ایک زبان ہے اور یہ زبان مسلمانوں کا تہذیبی ورثہ ہے۔

مسلمانوں کی دینی و ملی زبان ہونے کا دعویٰ صرف عربی زبان ہی کرسکتی ہے۔ اِس زبان میں قرآن کریم نازل ہوا۔ رسولِ کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور اُنکے جانثاروں کی زبان بھی عربی تھی۔ عرب جہاں بھی گئے اپنی زبان کے ساتھ گئے۔ ہندوستان میں عرب سندھ میں آباد ہوئے اور وہیں تک انکا اقتدار و اثر محدود رہا درۂ خیبر سے آنے والے مسلمانوں کی زبان ترکی، فارسی اور افغانی تھی۔ اور انگریزوں کی طرح مسلمانوں نے ہزاروں میل دور بیٹھ کر ہندوستان پر حکومت نہیں کی بلکہ وہ یہاں آباد ہوئے اور یہاں کے ماحول کو اپنایا اور یہیں پڑے رہے جسکا لازمی نتیجہ یہ ہوا کہ عوام سے میل جول بڑھانے کے لئے اُنہیں یہاں کی مقامی بولیوں سے مدد لینی پڑی۔ سرکاری زبان تو فارسی تھی لیکن مسلمانوں کے ابتدائی قیام میں ہی پنچ میلی زبان کی داغ بیل پڑگئی جس نے آگے چلکر اکبر اور اُسکے جانشینوں کے عہد میں ایک شستہ زبان کی صورت اختیار کرلی۔ اگرچہ پنچ میلی زبان کو حکومت کی کوئی سرپرستی حاصل نہیں تھی۔ تاہم اسمیں جاذبیت کچھ ایسی تھی کہ ملک کی عام بول چال کی زبان بن گئی اور ہندوی، ہندی، ریختہ، اُردو اور ہندوستانی کے نام سے جانی پہچانی جانے لگی۔

انگریز آئے تو اُنہیں بھی یہی زبان اچھی لگی۔ اس لئے کہ یہ عام بول چال کی زبان تھی اور مصلحتاً اس زبان کو رابطہ کی زبان کے طور پر اُنہوں نے منتخب کیا اور اس کا نام ہندوستانی رکھ دیا۔ جیسے جیسے دن گذرتے گئے اس زبان کی شہرت میں اضافہ ہوتا رہا اور اُسکی شہرت سرحد پار ملکوں میں پہنچ گئی۔ افسوس اس بات کا ہے کہ وہ اپنے ہی ملک میں بےبس و لاچار ہے۔

پروفیسر تارا چند نے اُردو کے بین قومی کردار اور اُسکے مشترکہ تہذیبی وصف کو اس طرح واضح کیا ہے:

"مسلم ذہن ہندوانہ رنگ و روپ قبول کرنے لگا اور اُس نے فارسی، ترکی کی جگہ مقامی زبانوں کو سیکھا اور استعمال کرنا شروع کیا۔ ہندوؤں نے عربی،

فارسی اور ترکی الفاظ کو مقامی محاوروں میں جگہ دی۔ اس لین دین کا منافع ہماری تہذیب کے خزانے میں اُردو زبان کی شکل میں شامل ہوا۔» [1]

اس اقتباس کی عملی صورت ظفر پیامی کے مضمون «پنڈت نہرو اور اُردو۔ چند یادیں» کے حوالے سے سامنے آتی ہے۔ اس حقیقت کو ظفر پیامی کے الفاظ میں ہی ملاحظہ فرمائیے۔

«میں ان دنوں جمال عبدالناصر کی سوانح حیات «ناصر ایک انسان ایک معجزہ» لکھنے کیلئے ان کے ساتھ کئی ملاقاتیں کرچکا تھا۔ اس تعلق سے فائدہ اُٹھاتے ہوئے دخل در معقولات کی تھوڑی سی جسارت کرکے میں نے عرض کیا۔ «پنڈت جی کا نام خالص عربی ہے۔ یقین نہ آئے تو اُن سے اپنی گھریلو زبان یعنی اُردو میں دستخط کروا کے دیکھ لیجئے۔ پنڈت جی نے شفقت سے دیکھا اور بولے «یہ درست ہے میرے نام کے تینوں الفاظ جواہر، لعل اور نہرو عربی یا فارسی سے آئے ہیں، صدر ناصر نے کہا یہ الفاظ فارسی کے نہیں خالص عربی کے ہیں۔» [2]

دوسری بات یہ کہ مسلمانوں نے ترکی اور فارسی الفاظ استعمال کرنے کے بجائے هندی تلمیحات اور الفاظ کا استعمال اپنے اشعار میں کیا ہے۔ اُنکے اشعار میں هندوانہ روپ کی جھلک دکھائی دیتی ہے۔ هندوستان کے مشہور شاعر محسن کاکوروی کے اشعار خالص دیسی تلمیحات سے بھرے پڑے ہیں۔ چند ابتدائی اشعار ملاحظہ ہوں:

اشعار:

سمت کاشی سے چلا جانب متھرا بادل
برق کے کاندھے پر لاتی ہے گنگا جل

---

۱ هندوستانی کلچر کا ارتقاء۔ ڈاکٹر تارا چند، ص ۴۸۔

۲ نہرو نمبر، ماہنامہ ایوان اُردو (دہلی): پنڈت نہرو اور اُردو۔ چند یادیں۔

گھر میں اشنان کریں سرو قدانِ گوکل
جا کے جمنا پہ نہانا بھی ہے ایک طولِ عمل
کالے کوسوں نظر آتی ہے گھٹائیں کال
ہند کیا ساری خدائی میں بتوں کا ہے عمل [1]

میر کا یہ شعر پروفیسر تارا چند کے بیان کا ترجمان ہے۔ اس شعر میں اُنہوں نے کہا کہ "مسلم ذہن ہندوانہ رنگ روپ قبول کرنے لگا"۔

میر کے دین و مذہب کو اب پوچھتے کیا ہو اُن نے تو
قشقہ کھینچا دیر میں بیٹھا کب کا ترکِ اسلام کیا [2]

ہندوستان کی مشترکہ تہذیب کا وصف صوفیوں کی تبلیغ سے بھی سامنے آتا ہے۔ صوفیوں نے اپنی تبلیغ میں تصوف کے اُن پہلوؤں پر زیادہ زور دیا جو ویدانت کے فلسفہ سے ملتے جلتے تھے۔ اسی طرح رامانج اسکول کے مشہور سنت رامانند نے بھکتی تحریک میں نہ صرف ہندوؤں کی تمام ذاتوں کو بلکہ مسلمانوں کو بھی شامل کیا ہے۔ اکبر اعظم کے زمانے میں تو اس متحدہ قومی تصور کی ہزاروں نئی شکلیں نکل آئیں اس دور کے مفکرین اختلافات میں یگانگت کے آثار ڈھونڈ رہے تھے۔ فیضی اور دارا شکوہ نے ہندوؤں کے کلاسیکی ادب کا سنسکرت سے ترجمہ کر کے اور امیر خسرو سے عبدالرحیم خانخاناں تک کئی مسلمان شعراء نے ہندی میں شاعری کر کے ثقافتی مواخات کا ایک نیا سلسلہ شروع کیا۔ اُردو شاعروں نے بھی امیر خسرو کی روایات شاعری کو خصوصیت سے اپنایا۔ اور "متصوفانہ شاعری میں مندر و مسجد کے بنیادی اتحاد پر زور دیا۔ واعظ کی ہنسی اُڑائی۔ زاہد پر پھبتیاں کسیں اور میر تقی میر تو قشقہ کھینچ کر دیر میں جا بیٹھے اور مرزا غالب نے ترک رسوم پر زور دیا اور کہا کہ "ملتیں جب مٹ گئیں اجزائے ایماں ہو گئیں۔" [3]

اسی طرح اُردو کو مسلمانوں اور ہندوؤں نے یکساں طور پر اپنایا اور یہ

---

۱ - ۲ متحدہ ہندوستانی قومیت از ڈاکٹر سید محمود، ص ۵۱۔
۳ اُردو قومی شاعری کے سو سال، (مقدمہ) علی جواد زیدی

زبان متحدہ قومیت کا ایک محکم ستون بن گئی۔

عام طور پر اُردو پر یہ اعتراض کیا جاتا رہا ہے کہ اُسکا اپنا کیا ہے۔ بہت کچھ تو فارسی سے حاصل کیا گیا ہے اور جو کچھ بھی باقی رہ گیا ہے وہ ادھر اُدھر سے فراہم ہوا ہے۔ جب کہ حقیقت یہ ہے کہ اُردو کے ذخیرہ الفاظ کی تعداد مولانا سید احمد دہلوی مولف فرہنگ آصفیہ کے بیان کے بموجب «الفاظ کی تعداد ساڑھے پانچ لاکھ سے متجاوز ہے اور ان میں تین چوتھائی الفاظ سنسکرت کے ہیں اسکے زیادہ تر حرفوں، ضمیروں، فعلوں، مصدروں، سابقوں، لاحقوں اور اعداد شمار کی تعداد ہندی کی ہے۔ صرف ایک چوتھائی الفاظ اُس نے عربی، فارسی، ترکی، انگریزی، پرتگالی اور دوسری زبانوں سے لیئے ہیں چوں کہ ترکوں، عربوں، ایرانیوں اور مغلوں کی تاریخ کے ساتھ اس کا گہرا رشتہ قائم ہے۔ ان لوگوں نے ہندوستان کو بہت کچھ دیا ہے۔»[1]

بعضوں کا خیال ہے کہ اُردو اسلامی وراثت کی آئینہ دار ہے اور عربی کلچر کی ترجمان ہے۔ اور عربی نام و استعاروں سے بھی اُردو بھری پڑی ہے۔ سچ تو یہ ہے کہ جہاں غیر ملکی نام استعمال ہوئے ہیں وہ سب کے سب نام غیر اسلامی ہیں۔ مثلاً رستم، سہراب، اسفندیار، لیلیٰ مجنوں، شیریں اور فرہاد یہ سب غیر اسلامی ہیں۔

اُردو نے فارسی سے بہت کچھ استفادہ کیا ہے۔ لیکن اسکا ادب ہندوستانی تہذیب کی رنگا رنگ فضاء میں پروان چڑھا۔ اس سلسلہ میں پروفیسر خواجہ احمد فاروقی کا بیان ملاحظہ ہو:

«اسکے مشاعرے بعض اوزان و بحور، اسکی سراپا نگاری، اس کی نظمیں اور اس کے بارہ ماسے، اس میں محبت کی لطافت، بیان، فراق اور ذوق شوق کے کلمات جیسے پیا اور ساجن، رسم و رواج وغیرہ۔ یہ سب ہی ہندی الاصل ہیں۔»[2]

۱ اردو اور ہندوستانی مشترکہ تہذیب (دیباچہ) ڈاکٹر کامل قریشی، ص ۱۷

۱ «اردو ادب اور قومی یک جہتی» پروفیسر خواجہ احمد فاروقی، ص ۴۷-۴۸۔

اگر کہیں فارسی اس زبان پر حاوی ہوجاتی ہے تو اسکا فطری عمل ہے۔ اس زبان میں مسلمانوں کے نقوش حمیل زیادہ نمایاں تھے اور فارسی کا اثر واقعتاً حاوی تھا۔ ایک وجہ اور بھی ہے کہ مسلمانوں کے دور حکومت میں یہی زبان بحیثیت سرکاری زبان مروج رہی ہے۔ ظاہر ہے ابتدائی وقتوں میں فارسی کا اثر ہندوستانی بولیوں پر کافی رہا ہے۔

اس زبان کی ملی جلی ساخت اپنے صدیوں کے تاریخی عمل سے واضح کرتی ہے کہ ایک ہی تہذیب اور ایک ہی قوم ہے جو مشترکہ اقدار کے اساس پر تقاضوں کی تکمیل کیلئے تفرقہ پسندی سے بالاتر ہوکر ایک ہی قومیت کو پروان چڑھتا دیکھنا چاہتی ہے تاکہ ملک کا سیاسی تمدن، مذہبی عصبیت، علاقہ واریت اور لسانی تعصب سے آزاد رہے۔ اور اس سماج کی بنیادیں انسانی اغراض پر ہوں۔ ان اغراض کے بیچ رابطہ کی زبان ہی قومی ہو۔ اور یہ مزاج مہاتما گاندھی نے ہندوستانی زبان میں دیکھا تھا یعنی اُردو میں دیکھا تھا جسے وہ ہندوستانی کے نام سے یاد کرتے تھے۔ اس زبان میں مشترکہ ہندوستانی تہذیب اور قومی یکجہتی کی تعمیر کی بنیادوں اور امرشوں سے والہانہ وابستگی کے عنصر کو نمایاں طور پر محسوس کیا تھا۔

مہاتما گاندھی نے آزادی ہند سے پہلے ہی ہندوستان کی قومی زبان کے مسئلے کو سیاسی مفادات سے بلند ہوکر تہذیبی و لسانی نقطہ نگاہ سے دیکھنے اور حل کرنے کی منصفانہ کوشش کی تھی۔ گاندھی جی یہ یقین رکھتے تھے کہ ہندوستانی ہی وہ واحد زبان ہے جو کم و بیش سارے ملک میں سمجھی جاتی ہے اور یہی زبان مشترکہ قومی تہذیب کی علامت ہی نہیں اسکے بہترین اقدار کا مظہر بھی ہے۔

گاندھی جی کے نظریے سے پنڈت نہرو کو اتفاق تھا۔ اس سلسلہ میں ڈاکٹر شنکر دیال شرما صدر جمہوریہ ہند نے اپنے مضمون " اردو کے بہی خواہ پنڈت نہرو " میں لکھا ہے :

" پنڈت نہرو کا کہنا تھا گاندھی جی اپنے اندولن میں اس لئے کامیاب ہوئے کہ

اُنہوں نے خود اور لوگوں کے درمیان کی ساری رکاوٹوں کو ہٹا دیا تھا۔ زبان بھی ان میں سے ایک تھی۔ اگر ہمیں لوگوں کے دلوں تک پہنچنا ہے تو وہ ان کی زبان کی ہی معرفت پہنچا جاسکتا ہے اور یہ آسان زبان ہندوستانی ہے جو ہندی اور اُردو کی مشترکہ شکل ہے۔ »[1]

لوک سبھا میں سرکاری زبان بل پر اپنی تقریر میں پنڈت نہرو نے ۲۴ اپریل ۱۹۶۳ ع کو کہا تھا:

«میں سمجھتا ہوں کہ اگر ہندی کو تیزی سے ترقی کرنی ہے تو اُردو کو ساتھ لے کر چلنا چاہئے۔ ساتھ لے کر چلنے سے میری مراد الفاظ کے نظریہ سے ہے، اُردو سے جیون شکتی حاصل ہوگی۔ اُردو ایک زندہ زبان ہے۔ اُردو میں دیگر زبانوں سے الفاظ حاصل کرنے کی خاصی صلاحیت ہے۔ »[2]

لیکن آج ہم دیکھ رہے ہیں کہ اس زبان کے مشترکہ وصف کو ختم کرنے کی ممکنہ کوشش کی جارہی ہے۔ اور دوسری طرف مشکل سنسکرت سے بھری ایک Lingua-franca ایجاد کرنے کی سعی کی جارہی ہے۔ کہاں تک اسمیں کامیابی ہوگی۔ بتایا نہیں جاسکتا۔ زبان بنانے سے نہیں بنتی۔ زبان کے بننے کے لئے ایک مدت درکار ہوتی ہے اور مرنے کے لئے بھی۔ غور طلب بات یہ ہے کہ ایک طرف ہم مخلوط انتخاب اور مشترکہ قومیت کا پروپگنڈہ کرتے ہیں اور دوسری طرف اس مشترک تہذیب کی علامت کو پامال کررہے ہیں۔

• • •

۱ - ۲　«پنڈت نہرو، اُردو کے بہی خواہ» ڈاکٹر شنکر دیال شرما، (نہرو نمبر) ماہنامہ ایوانِ اُردو (دہلی) ص ۱۳۷

اُردو میں تحقیق

از

ڈاکٹر قیوم صادق
پروفیسر و صدر شعبۂ اُردو، گلبرگہ یونیورسٹی، گلبرگہ

اُردو ایک معیاری زبان ہے اور اُسے وہ تمام بیان و اظہار کے ذرائع حاصل ہیں جو متمدن دنیا کی دوسری بلند پایہ زبانوں کا طرۂ امتیاز ہیں۔ اُردو کے ادیبوں اور شاعروں میں ایک چھوٹی سی تعداد کو چھوڑ کر علم سے بے اعتنائی عام ہے اور یہ رویہ غلط ہے۔ سب سے پہلے اپنی زبان کا علم اور اس کی ابتدا اور ارتقاء پر نظر ہونی چاہئے اور بعد میں اس تہذیب کے جلوۂ صد رنگ پر جس نے اس زبان کو جنم دیا ہے۔

اُردو کے قدیم ادب پر تحقیقی کام کی ابتدا کا سہرا گارساں دتاسی کے سر ہے۔ اُنہوں نے یہ کام ۱۸۲۵ع میں شروع کیا اور تقریباً پچاس سال تک وہ اس میں منہمک رہے۔ مگر دتاسی نے زیادہ تر فرانسیسی زبان میں لکھا تھا اور اس لئے اہلِ اُردو اس کی کوششوں سے ایک طویل عرصہ تک واقف نہ ہو سکے۔ خود اُردو زبان میں اس کے قدیم ادب پر تحقیقی تالیفات کا آغاز گارساں دتاسی کے کام سے ٹھیک ایک سو سال بعد بابائے اُردو مولوی عبدالحق نے کیا تھا۔

اُردوئے قدیم کی بازیافت کی مہم میں ڈاکٹر محی الدین قادری زور تمام عمر بڑے خلوص، دردمندی اور لگن کے ساتھ مصروف رہے۔ ان کا ایک مقصد یہ ثابت کرنا بھی تھا کہ شمال میں جس زبان کو "ایک بات لچر سی بزبان دکنی" کہا گیا تھا وہ علم و ادب کے انمول خزانوں سے مالا مال تھی۔ اس زبان نے ایسے شاعر اور ادیب پیدا کئے جن کی تخلیقات نے اُردو ادب کو سربلند و سرفروز کردیا تھا۔ حقیقت یہ ہے کہ ڈاکٹر زور کی تحقیقات نے اُردو ادب کی تاریخ کو تین چار صدی آگے کردیا۔

بعض لوگوں نے تحقیق کی تعریف اس طرح کی ہے کہ فکر کی پوری جد و جہد کے ساتھ حقیقت کی جستجو کا نام ریسرچ ہے اور غایت اُس کی حق الیقین

کا درجہ حاصل کرنا ہے۔

بقول رشید حسن خان: تحقیق کا حال کلاسیکی موسیقی جیسا ہے۔ کلاسیکی موسیقی میں عجلت، آسان پسندی اور خفیف الحرکاتی کو مطلق دخل نہیں۔

ڈاکٹر این ایس گوریکر کے الفاظ میں: تحقیق، ادب پاروں کے پوشیدہ خزانوں کی تلاش کا ہی نام نہیں بلکہ عصری میلانات و رجحانات اور معاشی و معاشرتی حالات اور کیفیات کی روشنی میں، معلوم حقائق کے نامعلوم زاویوں کا تجزیہ کرکے صحیح درجہ متعین کرنے کا نام بھی ہے۔

دوسرے لفظوں میں تحقیق ایک ایسی مسلسل جستجو ہے جو نہ صرف گم شدہ تخلیقات کی بازیافت کرتی ہے بلکہ انکی قدر و قیمت کا بھی پتہ چلاتی ہے۔

یہ ایک ناقابل تردید حقیقت ہے کہ ہندوستان میں اٹھارویں صدی عیسوی کے نصف آخر سے ہی اُردو میں تحقیق کا آغاز ہوچکا تھا۔ اگرچہ اس میں شک نہیں کہ اُردو میں اس کی بنیاد نہ تحقیق کے جدید اصولوں پر تھی اور نہ اس کی حیثیت معاصرین کے سوانحی حالات کی ترتیب و تالیف سے زیادہ تھی۔ بہرحال دیگر اقسام ادب کی طرح اُردو میں تحقیق کے تجربات کی شروعات ہوچکی تھی اور اس زمانے کے شعرائے اُردو کے تذکرے بزبان فارسی نہ صرف تنقید و تبصرے کے لحاظ سے ادبی اہمیت کے حامل ہیں بلکہ اُردو تحقیق و تاریخ کے اعتبار سے بھی ابتدائی نقوش کی حیثیت رکھتے ہیں۔

اُردو زبان میں تحقیقی ادب کی عمر زیادہ نہیں۔ تاریخی لحاظ سے یہ انتقادی ادب سے بھی کم سن ہے مگر جس انداز سے ہمارے یہاں تحقیقی کام انجام پارہے ہیں وہ توقع سے زیادہ ہیں۔ بالخصوص اس صدی کی دوسری اور تیسری دہائی کا جائزہ لیجئے تو حیرت ہوتی ہے کہ اُن دنوں ادبی تحقیقات کا شمار معدودے چند تھا۔ جبکہ اس دور میں یہ تعداد ہر سال درجنوں سے تجاوز کرجاتی ہے۔

بہرحال نئے زاویہ نظر کی نشاندہی ہو یا نئے مواد کی دستیابی، محقق میں جب

تک ذوق تجسس اور طلب صادق کا جذبہ نہ ہو ثمر پانے تحقیق کی دستیابی ممکن نہیں۔

ہمارے یہاں جس قسم کی تحقیقات منظرعام پر آرہی ہیں ان کی اپنی مخصوص نوعیت ہے۔ مثلاً: ۱) لسانیاتی مقالے ۲) علاقائی مقالے ۳) شخصیاتی مقالے ۴) تصنیفی مقالے ۵) صنفی مقالے ۶) نظریاتی مقالے۔

اُردو تحقیق خاص طور پر یونیورسٹیوں کا مسئلہ ہے۔ انگریزی میں تحقیقی مقالہ لکھنے کے اصولوں پر کئی کتابیں ہیں اُردو میں کوئی جامع کتاب نہیں۔ حال میں دو ایک کتابیں لکھی گئی ہیں ان کے علاوہ جستہ جستہ کئی مضامین میں مخصوص پہلوؤں پر غور کیا گیا ہے۔

آج کل چند ارباب علم کے استثنا کے ساتھ، جس معیار کا تحقیقی کام پیش کیا جارہا ہے وہ مایوس کن ہے۔ اس کی اور وجوہ کے علاوہ ایک بڑی وجہ یہ ہے کہ ایسے حضرات اس کی بنیادی شرائط کو پورا نہیں کرتے اور مزاجاً ان کو تحقیق سے مناسبت نہیں ہوتی۔ ایک مزید سند حاصل کرنے کے لئے یا بہ سلسلہ ملازمت کسی مقابلے میں شریک ہونے یا ترقی کے کسی اگلے مرحلے کو طے کرنے کے لئے اس قسم کے کام کئے جاتے ہیں۔

جو لوگ تحقیق کو علمی فریضہ سمجھتے ہیں اور اس کو دولت اور شہرت حاصل کرنے کا وسیلہ نہیں بناتے۔ ایسے لوگ تعداد میں بہت کم ہیں لیکن تحقیق کی حرمت اور اُس کا معیار انہیں کے دم سے قائم ہے۔ اس سلسلے میں بہ طور مثال قاضی عبدالودود اور مولانا امتیاز علی خان عرشی کے ناموں کو پیش کیا جاسکتا ہے۔

جو لوگ مختلف اداروں میں بعض منصوبوں کے تحت کام کررہے ہیں ان کا بیشتر حصہ معیار کے اعتبار سے مایوس کن ہے۔ اور ایسے حضرات ملک کی اعلیٰ دانش گاہوں میں استادی کے منصب پر فائز ہیں اور یہ حقیقت ہے کہ اس وقت معیارِ تحقیق میں جو پستی راہ پارہی ہے اس کی سب سے زیادہ ذمہ داری اسی گروہ پر ہے۔

اُردو میں چند مستثنیٰ مثالوں کو چھوڑ کر نصاب سازی کی طرف بالکل توجہ

نہیں دی گئی۔ نصاب سازی سے قطع نظر یہ بھی نہیں سوچا گیا کہ کون سے اسباق کس عمر کے طالب علموں کے لئے مناسب ہوں گے۔

اُردو کے سامنے جو خطرات ہیں وہ اندرونی زیادہ ہیں اور بیرونی کم۔ بے یقینی اور احساس کمتری کے ساتھ ساتھ ہم زبان اور اس کے محاورے سے بھی بیگانہ ہوتے جارہے ہیں اور ایسی اُردو استعمال کرتے ہیں جو کتابی زیادہ ہے۔

ڈاکٹر اشپرنگر نے جو اودھ کے شاہی کتب خانوں کا فہرست نگار ہے لکھا ہے کہ : «ہندوستانی قوم عجیب ہے شاید ہی کوئی گھرانا ایسا ہو جہاں چند بے مثال مخطوطات موجود نہ ہوں یہ نادر کتابیں اگر اہل یورپ کے ہاتھ لگتیں تو ان کی اکادمیاں سالہا سال تک ریسرچ میں مصروف رہتیں۔ لیکن یہ قوم ایسی بد توفیق ہے کہ یہ نایاب مخطوطے بوریوں میں بند ہیں اور دیمک ان کو چاٹ رہی ہے۔»

آج بھی ہمارے کتب خانوں کی حالت کچھ زیادہ بہتر نہیں ہے۔ وہاں اکثر صرف گرد میں اٹے ہوئے اور پھٹے ہوئے اوراق ملیں گے۔ ایک فہرست بھی ایسی نہیں ملے گی جس سے اشپرنگر، بلوم ہارٹ یا اسٹوری کی روح خوش ہوجائے۔

بقول گیان چند : تحقیق کا سب سے بڑا مسئلہ یہی ہے کہ پھیلاؤ کے باوجود گہرائی کسی طرح برقرار رکھی جائے۔ ذیل کے ماخذ سے معیارِ تحقیق کی ترقی میں مدد مل سکتی ہے :

۱۔ درس گاہوں میں نئے ریسرچ اسکالروں کو نگران کی ہدایت اور طریق تحقیق کے متعلق نصاب،

۲۔ اصول تحقیق پر کتابیں اور مضامین،

۳۔ کہنہ مشق محققین کے کاموں کا مطالعہ، اور

۴۔ بزرگ محققین کی نئی تحقیق کے تسامحات کی نشاندہی

ہمارا دور علم و فن کے تخصص (Specialization) کا دور ہے اور تخصص کے حصول کا ایک خاص ذریعہ ریسرچ ہے۔ یہاں یہ سوال پیدا ہوسکتا ہے کہ کیا پرانے

زمانے میں تخصص کی ضرورت نہ تھی؟ آخر اگلے وقتوں میں بھی تو لوگ اپنے اپنے فن میں استاد کامل ہوا کرتے تھے۔ کیا وہ تخصص نہ تھا۔

جواب اس سوال کا یہ ہے کہ کاملانِ فن تو ہر زمانے میں گزرے ہیں لیکن ان کا کمالِ فن ایک عمومیت رکھتا تھا۔

تحقیق کی دنیا میں ندرت کی بڑی قیمت ہے۔ اگر آپ نے کوئی ایسا نادر نکتہ دریافت کیا ہے جو اب تک لوگوں کی نظر سے پوشیدہ تھا تو دوسروں سے قطع نظر خود آپ کو اپنی اس دریافت سے بے حد مسرت ہوگی۔ تحقیقی کام کرنے والوں کو ، بنیادی اصول کے طور پر ، یہ بات ہمیشہ یاد رکھنی چاہئے کہ اُن کی تحقیق کی غرض و غایت اپنے کسی عقیدے یا نظریے کی تائید کرنا نہ ہو اگر بلاقصد و ارادہ اُن کی بے لاگ تحقیق سے اُن کے کسی خیال کی تائید ہوجائے تو ایک الگ بات ہے لیکن اگر معاملہ برعکس ہو تو تحقیق کو توڑ مروڑ کر اپنے عقیدے کے سانچے میں ڈھالنا نہ صرف منصب کے منافی ہے بلکہ دیانت داری کے بھی خلاف ہے۔ تحقیقات کرنے والے کو ہمیشہ کھلے دل سے تحقیق کے نتائج کی پذیرائی کے لئے تیار رہنا چاہئے۔

تحقیقی مقالات کی زبان کے بارے میں ایک بات خصوصیت کے ساتھ قابلِ ذکر ہے۔ توازن اور اعتدال تحقیق کے لوازم ہیں۔

تحقیق میں مبالغے کی مطلق گنجائش نہیں ہوتی۔ بے شمار ، بے قیاس ، بے نظیر وغیرہ قسم کے الفاظ سے اجتناب لازم ہے۔

ڈاکٹر صدیق الرحمان قدوائی لکھتے ہیں: تحقیق کے دوران ہماری نظر اس پہلو پر جاتی ہی نہیں کہ ہماری تحقیق کی سماجی و تہذیبی اہمیت کیا ہوگی۔ اس سے عام اساسی علم اور واقفیت میں کیا اضافہ ہوگا اور دوسرے علوم میں تحقیق کرنے والے اس سے کس حد تک فائدہ اُٹھا سکیں گے۔

غیر اہم موضوعات پر صفحے سیاہ کردینا بھی ایک کارنامہ سمجھا جانے لگا۔

کسی شاعر کے شجرۂ نسب کے حافظ یا کسی معمولی مخطوطے کو جھاڑ پونچھ کر دکھلا دینے والے بھی عالم مانے جانے لگے۔ چنانچہ یونیورسٹیوں میں ہونے والی اُردو تحقیق کا جائزہ لیجئے تو ایسا تحقیقی کام شاذ ہی نظر آئے گا جس سے دوسری زبانوں یا علوم میں تحقیقی کام کرنے والے استفادہ کرسکیں۔ اس طرح دوسرے علوم مثلاً تاریخ، عمرانیات، نفسیات، فلسفہ یا مختلف زبانوں اور ان کے ادب سے متعلق ہونے والی تحقیق سے بھی ہمارے یہاں بہت کم فائدہ اُٹھایا گیا ہے۔

اُردو کے محققوں کی تحقیق کا محور زیادہ تر سترہویں، اٹھارویں اور انیسویں صدی رہی ہے۔ اور ہر تحقیقی مقالے میں تاریخ و تہذیب، سیاست و معاشیات پر روایتی ابواب بھی پائے جاتے ہیں۔ مگر تاریخ، سیاسیات، معاشیات کے میدانوں میں ان صدیوں میں جو تحقیق ہورہی ہے اس کی پرچھائیں بھی اُردو تحقیق پر پڑتی ہوئی نظر نہیں آتیں۔ اب جب کہ یونیورسٹیوں میں تحقیقی کام کا از سرِ نو جائزہ لیا جارہا ہے تو ہم پر لازم آتا ہے کہ اس خامی کو دور کرنے کی کوئی راہ نکالیں۔

علم و تحقیق کی دنیا میں یوں تو کوئی بات آخری نہیں ہوتی۔ اس سلسلے میں ادب کے اساتذہ کے علاوہ دوسرے مضامین کے ماہرین کے مشوروں کو بھی اہمیت دینی ہوگی۔

ریسرچ کا مسئلہ کہیں تجارتی نہ ہوجائے اور پھر یونیورسٹیوں کے ارباب حل و عقد کو بقول غالب ؎

پر بوالہوس نے حسن پرستی شعار کی   اب آبروئے شیوۂ اہلِ نظر گئی

جب ریسرچ کی ڈگری کو لازمی بنایا گیا ہے تو ارباب حل و عقد کو اس کا بھی انتظام کرنا چاہئے کہ شعبہ میں ریسرچ کا بالکل ایک الگ سیکشن یا ایک الگ شاخ قائم ہوجائے۔ جہاں ریسرچ کے طور طریقے اور ریسرچ سے متعلق دوسرے کاموں کی تعلیم ہو۔

مسرت کا مقام ہے کہ ہماری دانش گاہوں میں آج کل تحقیق کے موضوعات

تذکروں اور تواریخ کے دھندلکوں سے نکل کر نقد و تبصرہ اور بصیرت و مہارت کے تجربات کی راہ پر گامزن ہیں۔

تحقیق کسی بھی قسم کی ہو، زبان و ادب سے متعلق ہو یا سائنسی علوم سے، ہر جگہ رکاوٹوں کے بندھ پار کرنا پڑتے ہیں۔ تحقیق و جستجو کے اسی جذبے نے آج انسان کو چاند کی سرزمین کے راز سے آشنا کردیا ہے۔

بعض اوقات گہری نظر سے ان واقعات کی تہوں سے حقائق کو ڈھونڈ نکالنا پڑتا ہے جس پر دوستی و مروت، حسد و کذب اور تاریخ کی گرد جم جاتی ہے۔ بہر کیف یہ ایک نہایت ہی صبر آزما اور محنت طلب کام ہے جس کے لئے علم کی بصیرت، ذہن کی شائستگی، مزاج کا اعتدال، اور طبیعت کا استقلال لازمی ہے۔

○ ○ ● ● ●

علامہ اقبال اور مغـــربی مفکرین

از

جنـاب محمـــد بدیع الزماں
فرسٹ سیکٹر، پھلواری شریف، پٹنہ۔۸۰۱۵۰۵

(آخـــری قسط)

اقبال اور نیٹشے

ڈاکٹر حاتم رامپوری نے گوئٹے اور نیٹشے کے متین ورق پر یہ اظہارِ خیال کیا ہے جو ہمیں فکرِ اقبال پر نیٹشے کے اثرات کی تعیین کرنے میں مدد و معاون ثابت ہوتا ہے:

«کیا فاؤسٹ کو مدنظر رکھتے ہوئے ہم خود کو نطشے کے «فوق البشر» کے قریب تر محسوس نہیں کرتے؟ یہ سچ ہے کہ گوئٹے اخلاقی حفظانِ صحت کی تعلیم دیتا ہے اور کوشاں نظر آتا ہے کہ تشدد آمیز توانائی کو اخلاق کا جامہ پہنایا جائے اور ذات کے سرکش عناصر کو زیرِ عناں کیا جائے۔ اور حیات کے وہ کچھ خطرناک کھیلوں کو خارج از حیات ہی قرار دیتا ہے۔ جہاں نطشے کو محض غیر معمولی خطرناک کھیل ہی پسند ہیں۔ گوئٹے معاشرے کو بھی اہم سمجھتا ہے لیکن نطشے محض فـــرد کی بے عـــاں ادا کا عـــاشق ہے۔ پھر بھی گوئٹے نے «فاؤسٹ» کے دماغ سے تمام تر انتہا پسندوں کو خارج کرنے کی کوشش کی ہو، یہ بات قـرینِ قیاس نہیں، وہ بھی اس امر کا معترف ہے کہ انتہا پسندوں کے خمیر ہی سے عظیم ترین پیکر اُبھرتا ہے۔»

ڈاکٹر حاتم رامپوری اپنے خیالات کی مزید وضاحت کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ:

«نطشے کا «فوق البشر» فاؤسٹ سے قطعی مختلف نہیں بلکہ «فوق البشر» اپنی انتہا پسندیوں اور شہ زوریوں سے قطع نظر فاؤسٹ کا زیادہ پھیلا ہوا چہرہ ہے۔ فرق صرف یہ ہے کہ اُس نے خود کو زیادہ بھیانک

بے اصول اور انتہا درجے کا ملحد بنالیا ہے۔ ذوق عمل اور ذوقِ تجسس کے دونوں قائل ہیں۔ زندگی کے روشن پہلوؤں کے دونوں عاشق ہیں۔ زندگی کی ترویج و ترقی کے باب میں دونوں اشراقیت پسندی کے شکار ہیں لیکن ایک تائیدِ ایزدی کا قائل تو دوسرا خود مقام ایزدی حاصل کرنے کے لئے سرگرداں نظر آتا ہے۔ ایک خیر و شر کا قائل ہے تو دوسرا خیر و شر سے ماوراء۔ ایک کو محض چلتے رہنے کی آرزو ہے تو دوسرے کو بگولوں کی طرح چلتے رہنے کا جنون۔"

نیٹشے کے افکار کس محور پر گردش کرتے ہیں یہ جان چکنے پر ہم بہتر طور پر اقبال اور نیٹشے کے افکار میں مماثلت یا تضاد کی باتیں کرسکتے ہیں۔ چنانچہ اقبال اور نیٹشے کے افکار میں فرق پر نیاز فتحپوری کا کہنا ہے کہ:

"نیٹشے کا فلسفہ بھی (افلاطون کی طرح) یہی تھا کہ جذبۂ خودی کا محو ہوجانا انسان کی موت ہے۔ لیکن اقبال اور نیٹشے میں بڑا فرق ہے۔ نیٹشے خدا کے وجود کا منکر تھا اور اُس کے یہاں نفس یا روح کا تصور اس سے زیادہ نہ تھا کہ وہ مادی یا جسمانی قوتوں کا مظہر ہے۔ وہ انسان کو شتر کی طرح ایک اچھا حیوان دیکھنا چاہتا تھا جو کمزور پر رحم کرنے کی جگہ اُس کو ہلاک کردے لیکن اقبال و رومی کی خودی اور حصولِ قوت و ترقی کا مقصود کمزور کا قوی بنانا اور اپنی خلاقانہ مساعی سے الوہیت کے دامن کو چھولینا تھا۔ نیٹشے کے تمام افکار کا محور صرف مادی تھا اور اقبال و رومی عالمگیر عشق و محبت کی دنیا آباد کرنا چاہتے تھے۔"

ڈاکٹر قاضی عبدالحمید بھی اپنے مضمون میں اقبال اور نیٹشے کے تصورات میں یہ فرق بتاتے ہیں کہ:

"اقبال (نیٹشے کے برعکس جو انسان کے حیوانی پہلو کی پرستش کرتا تھا) انسان کی حیوانی خودی کو نہیں بلکہ روحانی خودی کو

ترقی دینا چاہتا ہے۔ وہ جہد للبقا میں حیوانیت کو نہیں بلکہ روحانیت کو اصل معیار زندگی سمجھتا ہے۔ اس کا مثالی حاکم نطشے کی طرح قوی حاکم نہیں بلکہ "مردِ قلندر" ہے جو روحانی قدروں کے سامنے دنیا کی ہر چیز کو ٹھکرا دیتا ہے۔ وہ کائنات کی بنیادی خودی کو اسلام کہتا ہے۔"

مگر اقبال اور نطشے کے افکار میں بنیادی فرق کی وضاحت ڈاکٹر قمر اعظم ہاشمی نے "عصری ادب کا شعور" میں اس طرح کی ہے:

"اُنیسویں صدی کے دورِ آخر میں یورپ کے ذہنوں میں خدا کے وجود کا مسئلہ زیادہ شدت سے اُبھرا۔ نئی حکمت نے علت و معلول سے باہمی رشتے کی ایسی بصیرت فراہم کی کہ عقلی استدلال کمزور پڑتا گیا۔ نظامِ کائنات میں انسان کے رہنے کی از سر نو جستجو ہوئی اور خدائی نظام میں انسانی معاشرے کے آزاد ارتقا کا تصور اس انداز میں اُبھرا کہ جرمنی کے مجذوب مفکر نے خدا کی موت کا اعلان کردیا۔ خدا کی ذات سے متعلق نطشے کی یہ بولی دراصل انسانی ذہن کا آئینہ دار ہے، روسی فنکار دستوفسکی نے بھی انسانی آزادی اور خدا کے وجود کے اندرونی تضاد کی وضاحت کی۔ مارکس نے جب مذہب کو انسانی ذہن کے لئے افیون قرار دیا تو یہ دراصل خدا سے انسان کی کامل علیحدگی کا اعلان تھا۔ کم و بیش اسی دور میں مشرق میں ٹیگور اور اقبال کے شاعرانہ تصورات اُبھرے۔ اِن فنکاروں کے یہاں خـــدا اور انسان کے رشتے قائم ہوتے نظر آتے ہیں۔ شکوے اور شکایتوں کا عنصر یہاں موجود ہے مگر اس کے ساتھ یقین و اعتماد کی بھی طاقت ہے۔ اسی کا فیض تھا کہ اقبال مجذوبِ فرنگی کو مقام کبریا سے آگاہ کرتے نظر آتے ہیں۔ مغرب کی نئی حکمت خدا پرست اقبال پر اس لئے طـــاری انداز نہ ہوسکی کہ انہوں نے برگساں اور نطشے کے ساتھ مولانا روم، مجدد الف ثانی، ابن عربی اور عبد الکریم

جیل کے افکار و نظریات کا مطالعہ بھی انہماک کے ساتھ کیا تھا۔»

ڈاکٹر سید عبداللہ فکرِ اقبال پر نطشے کے اثرات میں بظاہر مماثلت بتاتے ہوئے دونوں کے افکار کو الگ الگ محور پر گردش کرنے کی نشاندہی کچھ اس طرح کرتے ہیں کہ انہیں بظاہر اُن میں کوئی مماثلت نظر نہیں آتی وہ اپنے مضمون: «اقبال کا سیاسی تفکر» میں کہتے ہیں:

«اقبال اُن سب اثرات کا سخت مخالف ہے جو خودی کو ذرا بھی کمزور کرتے ہیں۔۔۔ نیٹشے کی طرح اقبال بھی استیلا، قوت اور جہاد کو خودی کی تربیت کے لئے ضروری سمجھتے ہیں۔ نیٹشے کہتا ہے: «نیکی قوت اور ہمتِ مردانہ کا نام ہے بلکہ ہر اُس شے کا نام ہے جو انسانوں میں استیلا اور قوت کے جذبات کو ترقی دے اور بدی ہر وہ چیز ہے جو کمزوری سے پیدا ہو۔» اقبال قدم قدم پر قوم کو فلسفۂ شاہین سکھاتے ہیں۔ ممولہ اور کبوتر کی زندگی اُن کے نزدیک ارزل الحیات ہے۔ ضعیفی ایک ایسا جرم ہے جس کی سزا مرگِ مفاجات کے سوا کچھ نہیں۔ جھپٹنا، پلٹنا، پھر جھپٹنا اسی میں لذتِ زندگی ہے۔ محکمی اور استواری کشادکار کا ذریعہ ہیں۔» «خوئے حریری» قوموں کے زوال کا پیش خیمہ ہے۔ خطروں میں جینا، عافیت کوشی سے اجتناب، ترقی کے لئے عروۃ الوثقی ہے۔ غرض سختی اور سخت کوشی عین حیات ہے جس کے بغیر زندگی موت میں تبدیل ہوجاتی ہے۔ اقبال کے نزدیک اسی کا نام جہاد ہے۔۔۔۔ وہ اس جہاد کو زندگی کے لئے ضروری خیال کرتے ہیں۔۔۔ اس جہاد کے سلسلے میں یہ کہنا ضروری ہے کہ اقبال کا منتہا صرف مادی قوت نہیں بلکہ روحانی قوت بھی ہے۔ جہاد کے بعد خودی کی تربیت کے تین مرحلے ہیں۔ اطاعت، ضبطِ نفس اور نیابتِ الہی۔ فرد جب اطاعت و ضبطِ نفس کے مراحل طے کرچکتا ہے تو پھر وہ نیابتِ الہی کی منزل میں آپہنچتا ہے۔ اقبال اس «پختہ عنصر» فرد

کامل کو نائبِ حق کا خطاب دیتے ہیں جس کی عقیدت سے اُن کا دل سرشار ہے . . . . یہ نائبِ حق کا تخیّل نیا تخیّل نہیں بلکہ مشرق و مغرب کا پرانا تخیّل ہے۔ حالانکہ اقبال خود کہتے ہیں :

« میں نے یہ خیال نیٹشے سے نہیں لیا بلکہ تصوف کا « انسانِ کامل » آج سے بیس سال قبل میرے پیشِ نظر رہا ہے . . . . الیگزینڈر (انگریز فلسفی) کے خیال میں حقیقتِ منتظر ایک خدائے ممکن الوجود کی شکل میں جلوہ گر ہوگی۔ لیکن میرا خیال ہے کہ شانِ الٰہی ایک برتر انسان کے قالب میں جلوہ گر ہوکر رہیگی۔»

اس بات کی تردید کہ اقبال « انسانِ کامل » کے تصور میں مطلقاً نیٹشے سے متاثر نہیں ہیں۔ « بالِ جبریل » کی غزل ۳۲ کے اس شعر سے اور بھی مصدقہ ہوجاتی ہے ؎

اگر ہوتا وہ مجذوبِ فرنگی اِس زمانے میں
تو اقبال اُس کو سمجھاتا مقام کبریا کیا ہے

اس تردید کی مزید توجیہہ خود اقبال نے « بالِ جبریل » کے مندرجہ بالا شعر کے حاشیہ کے اِس نوٹ میں کی ہے کہ :

« جرمنی کا مشہور مجذوب فلسفی نیٹشا، جو اپنے قلبی واردات کا صحیح اندازہ نہ کرسکا اور اس لئے اُس کے فلسفیانہ افکار نے اُسے غلط راستہ پر ڈال دیا۔»

نطشہ اور اقبال کے افکار کے اصولی اختلاف کے متعلق جناب یوسف سلیم چشتی لکھتے ہیں کہ :

« نطشہ کے اندر مشہور جرمن فلسفی شوپنہار کے مطالعہ کے بعد الحاد کا رنگ پیدا ہوا جو آخر وقت تک قائم رہا کیونکہ شوپنہار خود خدا کا منکر تھا۔ یہ ضرور ہے کہ اقبال کو نطشہ کی شخصیت سے بہت دلچسپی تھی اس لئے اُنھوں نے اپنی تصانیف میں کئی جگہ

اس کا تذکرہ کیا ہے۔ اس کی وجہ یہ بھی ہے کہ اقبال کے "مرد مومن" اور نطشہ کے "فوق البشر" میں جزوی مماثلت پائی جاتی ہے۔ یعنی نطشہ بھی انسان کی سربلندی اور ترقی کا آرزو مند ہے لیکن نطشہ اور اقبال کے درمیان اصولی اختلاف یہ ہے کہ اقبال کا "مرد مومن" دنیا میں اللہ کا نائب ہے اور دنیا والوں کے لئے رحمت ہے لیکن نطشہ کا "فوق البشر" کسی بالا تر ہستی کا معترف نہیں ہے۔ مختصر یہ کہ اقبال اور نطشہ کے تصور "فوق البشر" میں وہی فرق ہے جو حضرت فاروق اعظم اور ہٹلر میں پایا جاتا ہے۔

نطشے کے "فوق البشر" اور اقبال کے "مرد مومن" میں اسی بین فرق پر ڈاکٹر حاتم رامپوری کہتے ہیں:

"نطشے کا "فوق البشر" جمال ناآشنا، قاہرانہ سرشت کا ایک سرمست صیاد ہے جو خدا کا کھلا دشمن ہی نہیں ہے بلکہ خدا کا مقام عطا کرنے میں مصروف ہے۔ وہ ایک ایسا کردار ہے جس کی نظروں میں یہ دنیا لائق بود و باش نہیں ہے۔ اس لئے اُس کی تمام قدروں کو بدل دینا چاہتا ہے اور سب کچھ بذات خود اپنی دانائی اور جذب و مستی اور بے پناہ قوت کے بل بوتے پر کرنا چاہتا ہے۔"

ڈاکٹر حاتم رامپوری اس فرق کی مزید وضاحت اس طرح کرتے ہیں:

"نطشے ایک عظیم ترین انسان کا خواب ضرور دیکھتا ہے لیکن فرد کے ساتھ معاشرے کو نظر انداز کر دینے کی وجہ سے "فوق البشر" کا ذہن کسی نصب العین کی خلاقی سے عاری ہے۔ وہ فرد اور افراد کے رشتے پر بھی بہت ہی دھندلی روشنی ڈالتا ہے اور اُس کی شیطانی خودی اور حد سے متجاوز خود پرستی معاشرے کے لئے عذاب بن جاتی ہے۔۔۔ "مردِ مومن" کے پیکر خاکی میں "فوق البشر" کی ساری توانائی ہے مگر اس کی یہ توانائی محض اس لئے ہے کہ

اس سے نوع انسان کے کمزور افراد کی محافظت کی جا سکے اور ظالموں اور بد اخلاقوں کی سرکوبی کی جا سکے۔ «مردِ مومن» کی قوت خدا کے تابع ہے۔ خدا کی خوشی اور رضامندی ہی اس کے استعمال کرنے کا معیار ہے۔۔۔ «مرد مومن» کی قوت اس کی شخصیت کا ایک عنصر ہے اور «فوق البشر» قوتِ محض کا نام ہے۔ «فوق البشر» کے تصور کا عملی نمونہ ہٹلر کی شکل میں سامنے آیا۔ اس کی پیدائش کے بعد ساری دنیا لرزہ بر اندام ہو گئی اور «فوق البشر» کا خواب دیکھنے والوں نے اپنے نظریات میں تبدیلی لا کر اسپنگلر تک آتے آتے «فوق البشر» کی اتنی تادیب کر دی کہ یہ کردار سسک سسک کر محض ایک نفسیاتی مریض کی شکل میں زندہ رہ سکا۔۔۔۔ دونوں میں مجموعی طور پر بُعدالمشرقین ہے اور دونوں دو مختلف قطبین کی نمائندگی کرتے ہیں۔۔۔۔ وہ کون سی بنیادیں ہیں جن کی بنا پر «مرد مومن» کو «فوق البشر» تصور کر لیا جاتا ہے؟»

اقبال کا کہنا ہے کہ چونکہ نطشہ قلبی واردات کا صحیح اندازہ نہ کر سکا اس لئے خدا کا منکر ہو گیا اس لئے وہ کہتے ہیں کہ اگر نطشہ کو کسی مردِ مومن کی صحبت نصیب ہو جاتی تو وہ ضرور اللہ کی ہستی کا معترف ہو جاتا۔ چنانچہ «جاوید نامہ» میں کہتے ہیں ؎

کاش بودے در زمانِ احمدے
تا رسیدے بر سرور سرمدے

اس شعر میں اقبال کی مراد یہ ہے کہ کاش نطشہ مجدد الف ثانی شیخ احمد سرہندی کے عہد میں ہوتا تو اُن کے فیضِ صحبت سے اُسے دولتِ ایمان حاصل ہو جاتی کیونکہ اقبال بھی حضرت مولانا روم اور حضرت مجدد الف ثانی کے متبع ہیں۔

یہ کہ اقبال کے افکار بنیادی طور پر نطشہ سے مستعار نہیں اس کی مزید تردید «ضربِ کلیم» کی درج ذیل نظم «حکیم نطشہ» سے ہوتی ہے جس میں اقبال

کہتے ہیں :

حریفِ نکتۂ توحید ہوسکا نہ حکیم — نگاہ چاہئیے اسرارِ لا إلٰہ کے لئے
خدنگِ سینۂ گردوں ہے اُس کا فکر بلند — کمند اس کا تخیّل ہے مہر و مہ کے لئے
اگرچہ پاک ہے طینت میں راہبی اُس کی
ترس رہی ہے مگر لذتِ گنہ کے لئے

یہ ضرور ہے کہ اقبال کو نطشہ کے ساتھ ایک خاص قسم کی دلچسپی تھی مگر دونوں کے بنیادی نقطۂ نظر میں بعد المشرقین ہے۔ ایک خدا کی ہستی کا معترف اور دوسرا اس کا منکر۔ مگر دلچسپی اس لئے کہ اس کے بعض اخلاقی تصورات قرآنی تعلیمات سے مشابہت رکھتے ہیں نطشہ انسان میں اعلیٰ قسم کی صفات دیکھنے کا آرزومند ہے اس لئے وہ فرد کو «فوق البشر» بننے کی تلقین کرتا ہے۔ اقبال کا «مردِ مومن» اپنی صفات کے لحاظ سے نطشہ کے «فوق البشر» سے مختلف ہے لیکن اس میں شک نہیں کہ دونوں فرد کی عقلی قوتوں کو اُبھارنا چاہتے ہیں۔ اقبال نے نطشہ میں اپنی دلچسپی کی وجہ «پیام مشرق» کے اس شعر میں بھی واضح کی ہے ؂

آنکہ بر طرحِ حرم بتخانہ ساخت
قلب او مومن، دماغش کافراست

اقبال نطشہ کا درجہ حکمائے مغرب میں بہت بلند بتاتے ضرور ہیں مگر یہ بھی کہتے ہیں کہ اس کے اندر اسلامی حقائق قبول کرنے کی صلاحیت موجود تھی مگر چونکہ اس کو توحید کی نعمت نصیب نہ ہوسکی اس لئے اُس کے فلسفۂ اخلاق میں وہ پاکیزگی اور خوبی نہیں پاتے جو اس ضابطہ پر اُسے عمل پیرا کراکر اسے گناہ کی طرف مائل یا نفسانی خواہشات پر غالب کرسکتا۔ یعنی اُس کا فلسفۂ اخلاق اُس کی پاکیزگیِ طبع کے باوجود انسانوں کو متقی اور خدا ترس نہیں بناسکتا۔

ڈاکٹر سید عبداللہ کی یہ تنقید اوپر گزر چکی ہے کہ نیٹشے کی طرح اقبال بھی استیلا، قوت اور جہاد کو خودی کی تربیت کے لئے ضروری سمجھتے ہیں

اور یہ بھی کہ وہ قدم قدم پر قوم کو فلسفۂ شاہین سکھاتے ہیں کیونکہ سخت کوشی عین حیات ہے جس کے بغیر زندگی موت میں بدل جاتی ہے۔ اقبال کے ان تصورات پر ایسے ہی خیالات کا اعادہ ڈاکٹر ابو محمد سحر نے بھی کیا ہے۔ اپنے مضمون: «اقبال - فکر و فن» میں کہتے ہیں:

«اقبال کا تصورِ خودی جو اُن کے تصورِ عمل کے ساتھ بندھا ہوا ہے روحانیت، صداقت اور خلوص پر مبنی ہے لیکن انہوں نے نطشے کی طرح قوت پر بہت زور دیا ہے۔ شاہین اور باز کو ہیرو بنانے میں عمل پرستی کے ساتھ ساتھ قوت پرستی بھی جھلکتی ہے۔ وہ فرد اور قوم کی خودی میں ہم آہنگی کے قائل ہیں اور مسلمانوں کو جہانگیری اور جہانداری کا درس دیتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ بعض ناقدین کو اُن کے فلسفۂ خودی میں فاشسٹ کا عکس دکھائی دیتا ہے۔ لیکن اس پہلو پر زیادہ زور دینے سے اقبال کا مقصد عروقِ مُردۂ مشرق میں خونِ زندگی دوڑانا تھا۔ شاہین اور باز یقیناً سفاک پرندے ہیں۔ لیکن اقبال نے سفاکی کے پیشِ نظر اُن کو اپنا ہیرو نہیں بنایا ہے۔ اُن کی مثال دے کر اُنھوں نے حرکت و عمل، سخت کوشی اور خودداری وغیرہ کی تعلیم دی ہے۔ وہ جب شاہین کی زبان سے یہ کہتے ہیں کہ ؎

جھپٹنا، پلٹنا، پلٹ کر جھپٹنا لہو گرم رکھنے کا ہے اِک بہانہ

یا بچہ شاہین سے عقاب سالخوردہ کی یہ نصیحت نظم کرتے ہیں کہ ؎

جو کبوتر پر جھپٹنے میں مزا ہے اے پسر وہ مزا شاید کبوتر کے لہو میں بھی نہیں

تو یہاں اُن کا مقصد جارحیت کی تلقین نہیں ہے۔ یہ فطرت کا ایک مشاہدہ ہے کہ شاہین کبوتر کا شکار کرتا ہے لیکن ضروری نہیں کہ انسان بھی لہو گرم رکھنے کے لئے اپنے سے کمزور انسان کا شکار کرے کیونکہ انسانی زندگی میں لہو گرم رکھنے کے اور بھی بہت سے طریقے ہوسکتے ہیں۔ اس کے علاوہ اقبال کے اصل مقصد کو کسی طرح نظر انداز نہیں کیا جاسکتا۔ وہ شہ زوروں کے حامی نہیں

ہیں بلکہ کمزور کو طاقتور بنانا چاہتے ہیں اور کنجشک فرومایہ کو شاہیں سے لڑانے کا حوصلہ رکھتے ہیں۔ »

پروفیسر اسلوب احمد انصاری بھی ایسے مبصرین کو جنہیں اقبال کے تصورِ شاہیں میں فاشزم کا عکس دکھائی دیتا ہے « کوتاہ بیں مبصرین » قرار دیتے ہوئے کہتے ہیں :

« اقبال کے بعض کوتاہ بیں مبصرین نے « شاہیں » کو برہنہ قوت کا استعارہ سمجھ کر اقبال کو فاشزم کا حامی قرار دینے کی سعی لاحاصل اور سعی مذموم کی ہے۔ اقبال قوت کے تحسین شناس ضرور ہیں لیکن ایسی قوت و شوکت کے جو اخلاقی ضابطوں کی سخت گھری کو اپنے اوپر سے گزارنے کے حق میں ہے۔ »

کچھ ایسے ہی خیالات انعام الرحمٰن خان کے بھی ہیں جو کہتے ہیں کہ اقبال قوت و حرکت کا داعی ضرور ہے مگر وہ قوت جو انسانیت کے بھٹکتے اور ڈگمگاتے ہوئے جہاز کے لئے قطب نما بھی ہو اور لنگر بھی۔ اُن کا کہنا ہے کہ :

« وہ (اقبال) حرکت و عمل کا پیغامبر ہے اور اس پیغام کو پہنچانے کے لئے اُس نے عجیب عجیب اسلوب اختیار کئے۔ حرکت و عمل کے ساتھ ہی وہ قوت اور شوکت کا بھی داعی ہے۔ مگر وہ قوت نہیں جو ظلم کا آلہ ہو بلکہ وہ قوت جو انسانیت کے بھٹکتے اور ڈگمگاتے ہوئے جہاز کے لئے قطب نما بھی ہو اور لنگر بھی۔ اس لئے وہ قوت کے ساتھ ملائمت بھی چاہتا ہے اور اپنے آئیڈیل انسان کو جو نٹشے کے « فوق البشر » سے مختلف ہے اور جس کا نام اس کے یہاں « مردِ مومن » ہے یہ صفت بتاتا ہے :

جس سے جگرِ لالہ میں ٹھنڈک ہو وہ شبنم دریاؤں کے دل جس سے دہل جائیں وہ طوفان
ہو حلقۂ یاراں تو بریشم کی طرح نرم رزمِ حق و باطل ہو تو فولاد ہے مومن

اور اپنے آئیڈیل انسان سے کہتا ہے ؎

مصافِ زندگی میں سیرت فولاد پیدا کر
شبستانِ محبت میں حریر و پرنیاں ہو جا

نقادانِ ادب میں صرف ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم نے اقبال اور نطشے میں تشابہات کو تفصیلی طور پر بیان کیا ہے۔ حالانکہ وہ بھی تشابہات کی نشاندہی کے باوجود فکرِ اقبال کو قرآن ہی کے محور پر گردش کراتے ہیں۔ اُنھوں نے مضمون: «رومی، نطشے اور اقبال» میں جن خیالات کا اظہار کیا ہے اُن کے اقتباسات تفصیلی طور پر ذیل میں نقل کئے جارہے ہیں تاکہ ہم فکرِ اقبال پر نطشے کے اثرات کا صحیح تجزیہ کرسکیں:

«پیامِ مشرق» میں نطشے کا اثر اس قدر نمایاں نہیں جیسا کہ «اسرارِ خودی» میں ہے تاہم جابجا ایسے اشعار ملتے ہیں جن سے پتہ چلتا ہے کہ ابھی تک اقبال نطشے کی تعلیم کے بعض پہلوؤں کو صحیح اور قابلِ تبلیغ سمجھتا ہے۔ مذہبی وجدان کا عام رخ ذاتِ الٰہی کی طرف رہتا ہے۔ اور مشرق و مغرب کا اسلامی اور غیر اسلامی تصوف بھی خدا شناسی اور خدا رسی کو اپنا مطمح نظر قرار دیتا ہے۔ لیکن خدا سے پہلے آدمی کی تلاش کرنا، جو اقبال کی شاعری کا امتیازی عنصر ہے، نطشے اور اقبال میں ایک قدر مشترک ہے۔ اسلامی تصوف اس اندازِ تخیل سے ناآشنا نہیں تھی۔ عبدالکریم جیلی کی مشہور تصنیف «الانسان الکامل» میں اس قسم کا مابعد الطبیعی انسان متصوفانہ رنگ میں پیش کیا گیا ہے۔ مولانا روم کی مثنوی اور «دیوان» میں بہت سے اشعار اس موضوع کے ملتے ہیں اور قرآن کریم مسجودِ کائناتِ آدم بھی ایسے ہی افکار کا سرچشمہ ہے۔ مرورِ ایام سے مسلمانوں میں یہ انداز فکر تقریباً ناپید ہوگیا تھا کہ یک بیک اقبال نے اس زور سے اعلان کیا کہ وہ اس کی زبان سے ایک نوزائیدہ اور جدید نظریۂ حیات معلوم ہوتا ہے۔ زمانۂ حال میں نطشے نے علو آدم پر اس قدر اپنی نگاہیں جمائیں کہ وہ خدا سے بالکل بیگانہ ہوگیا۔ نطشے نہ خدا

پرست ہے نہ دہر پرست، وہ آدم پرست ہے۔ لیکن اُس کا آدم وہ آدم نہیں جو اُس کے سامنے موجود ہے۔ اُس کا آدم ابھی تک کتم عدم میں ہے۔ وہ اُسے معرض وجود میں لانا ارتقائے حیات کا اعلیٰ ترین مقصد سمجھتا ہے۔ نصب العین آدم کی تلاش نطشے اور اقبال کے ساتھ مخصوص نہیں . . . . اس امر میں اقبال کے خیالات ایک طرف اسلامی مفکرین خصوصاً جلال الدین رومی سے ملتے ہوتے ہیں اور دوسری طرف نطشے سے۔ مگر فرق یہ ہے کہ رومی اور اقبال کے یہاں خدا بھی موجود ہے اور نطشے کے نزدیک خود اُسی کے الفاظ میں "خدا کا انتقال ہوچکا ہے" اور جب تک انسان اس مردے کو پوجتا رہے گا وہ اپنی حقیقت سے ناآشنا رہے گا اور ارتقا میں آگے کی طرف قدم نہیں اُٹھا سکے گا۔ اقبال کے لئے ناممکن تھا کہ نطشے کی طرح خدا کا منکر ہوجائے لیکن اقبال جابجا خدا کی ہستی پر ایک چوٹ کرجاتا ہے . . . . تقدیر کے روایتی مفہوم کے متعلق رومی، نطشے اور اقبال ایک طرح سے سوچتے ہیں لیکن رومی اور اقبال ایک دوسرے سے قریب ہیں، پھر بھی رومی اور اقبال جوش غلو میں کبھی کبھار نطشے سے ہم آہنگ ہوجاتے ہیں۔"

ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم کے مندرجہ بالا تاثرات کا تجزیہ ڈاکٹر حاتم رامپوری نے تفصیلی طور پر اپنی کتاب: "اقبال کا مرد مومن" میں کیا ہے اور تاثرات پر یہ اظہار خیال کیا ہے:

"اقبال پر نطشے کے اثرات ہیں۔ لیکن ان معنوں میں قطعی اثر نہیں ہے کہ اقبال کی فکر نطشے کی کہیں سے مرہون منت ہے بلکہ اقبال نے تو اس کے خیالات کو جہاں بھی اپنایا فوراً حضرت عمر کے ایمان لانے کے واقعے کی طرح کلمہ پڑھا کر کچھ سے کچھ بنا دیا ہے۔ اُس نے نطشے کے یہاں سے بعض لوہا لیا ہے اور اس سے اپنی شخصیت اور ذہنیت کے مطابق اسلامی حربے تیار کرلئے ہیں۔

اس کی نا مسلمان خودی اقبال کے یہاں آکر معرفت کا پیش خیمہ بن جاتی ہے۔ اقبال نطشے کے جہنم زار سے حضرت ابراہیم کے انداز میں چند دہکتے ہوئے انگارے تو ضرور اٹھاتے ہیں لیکن ان سے ان کا دامن نہیں جلتا بلکہ وہی انگارے شگفتہ و شاداب بن جاتے ہیں....
خلیفہ عبدالحکیم غالباً نفسیاتی طور پر نطشے سے مرعوب ہیں یا اقبال کو اسلام کی حدود تنگ سمجھ کر اس کے حصار میں صریحاً لانے سے گریزاں ہیں اس لئے انہوں نے گول مول انداز میں بحث کی ہے انہوں نے جتنے حوالہ جات نقل کئے ہیں اس کی حیثیت «ماخوذات» سے زیادہ نہیں.... میں بار بار کہہ چکا ہوں کہ اقبال پر نطشے کے جو اثرات ہیں وہ زیادہ تر نطشے کے اسلوب اور اس سے تجزیے کے مخصوص دلکش انداز سے وابستہ ہیں۔»

عزیز احمد بھی فکرِ اقبال پر نطشے کے اثرات کو حتمی نہیں بلکہ جزوی طور مانتے ہیں جسے وہ بھی «ماخوذات» کا نام دیتے ہیں گرچہ اُن کی اشتراکیت پسندی نے اُنہیں اقبال کے رجحان کو اشتراکیت کی طرف مائل سمجھا ہے۔ پھر بھی وہ اپنی کتاب «اقبال، نئی تشکیل» میں کہتے ہیں:

«اقبال نطشے کا اثر بہت جزوی ہے اور خیر کا معیار اقبال کے یہاں اتنا مستحکم ہے کہ قوت اگر اس معیار کو توڑنا چاہے تو اقبال اسے کبھی جائز نہیں قرار دے سکتے اور اُن کی اشتراکی انسان پسندی یہ کبھی گوارا نہیں کرسکتی کہ ایک انسان ایک انسان کو اپنے مفاد پر قربان کردے۔ «اسرارِ خودی» کے دور میں اقبال پر نطشے کے کچھ اثرات ایسے ہیں جن کو ماخوذات کہا جاسکتا ہے۔»

اقبال مماثلت اور تضاد کے باب میں اپنے افکار پر نطشے کے اثرات کی تردید ڈاکٹر نکلسن کے نام لکھے گئے ایک خط میں اس طرح کرتے ہیں:

«بعض انگریزی ناقدین کو میرے اور نطشے کے بعض خیالات میں

ظاہری مماثلت دیکھ کر عجیب قسم کی غلط فہمی ہوگئی ہے۔۔۔ «اسرار خودی» کے تبصرہ نگار نے میرے نظریہ «انسان کامل» کو نطشے کے نظریہ «فوق البشر» سے مختلف کردیا ہے اور اپنی غلط فہمی کی بنا پر دونوں کو ایک ہی سمجھ لیا ہے۔ میں نے آج سے تقریباً بیس سال قبل «انسان کامل» کے متصوفانہ عقیدہ پر ایک مضمون لکھا تھا اور وہ یہ زمانہ ہے جبکہ نطشے کی بھنک بھی میرے کان میں نہیں پڑی تھی اور نہ اس کی تصانیف میری نظر سے گزری تھیں۔ یہ مضمون اسی زمانے میں رسالہ «انڈین انٹی کیویری» میں شائع ہوا تھا اور جب ۱۹۰۸ع میں میں نے فلسفۂ عجم پر مقالہ لکھا تو اس مضمون کو اس میں مدغم کردیا۔»

فکر اقبال پر نطشے کے اثرات کی مزید تردید خود اقبال کے دوسرے خط سے ہوتی ہے جو انہوں نے مسٹر ڈکنس کے «اسرار خودی» پر اعتراضات کے جواب میں ڈاکٹر نکلس کو لکھا۔ اس خط میں وہ لکھتے ہیں۔

«مسٹر ڈکنس نے میرے فلسفۂ سخت کوشی کا ذکر کیا ہے جس کا مفہوم یہ ہے کہ میں انسانوں کے اندر مردانگی اور سختی پیدا کرنے کی تعلیم دیتا ہوں۔ بے شک یہ صحیح ہے لیکن یہ تعلیم حقیقت کے اس مفہوم پر مبنی ہے جو میں نے اپنی مثنوی («اسرار خودی») میں پیش کیا ہے۔ میرے عقیدے میں «حقیقت» نام ہے «شخصیتوں» اور «خودیوں» کے مجموعے کا اور اسکی اجتماعی تشکیل کشمکش سے ہوتی ہے اور یہی کشمکش بالآخر نظم و ارتباط پیدا کردیتی ہے۔ ارتقائے حیات کے اعلیٰ مدارج اور بقائے شخصی کے حصول کے لئے یہ کشمکش (تصادم) لازمی ہے۔ نطشے بقائے شخصی کا منکر ہے چنانچہ وہ ان لوگوں سے جو اس کے آرزومند ہیں یہ کہتا ہے: «کیا تم دوش زمانہ پر ایک دائمی بار کی طرح باقی رہنا چاہتے ہو» نطشے کی غلط فہمی کا منبع یہ ہے کہ دیرپا زمانے کے متعلق

اُس کا تصور ہی غلط تھا۔ اُس نے مسئلۂ دہر کے اخلاقی پہلو پر کبھی غور نہیں کیا۔ بخلاف اس کے میں تو بقائے شخصی کو ایسی بلند ترین آرزو سمجھتا ہوں جس کے لئے انتہائی جد و جہد کرنی لازمی ہے۔ اس لئے میں ہر قسم کی حرکت اور جد و جہد بلکہ عمل کی تمام صورتوں کو، جن میں کشمکش اور تصادم اور پیکار بھی شامل ہیں، بہت ضروری سمجھتا ہوں تاکہ خودی مستحکم ہوسکے۔ اسی لئے میں صوفیانہ جمود اور راہبانہ سکون کا سخت مخالف ہوں۔»

پھر اسی کشمکش پر اقبال اسی خط میں اس کے اخلاقی اور سیاسی پہلوؤں پر اپنے اور نطشے کے تصورات میں یہ فرق بتاتے ہیں۔

«میں اس کشمکش اور پیکار کا جو مفہوم مد نظر رکھتا ہوں وہ بلحاظ اصل اخلاقی ہے نہ کہ سیاسی۔ اس کے برعکس نطشے کے پیش نظر صرف سیاسی مفہوم ہے۔۔۔۔ بلاشبہ یہ ممکن ہے کہ اس کے آئندہ ارتقا میں فطرت بعض عوامل موثرہ کو جو اب تک اس کے ارتقا میں ممد و معاون ثابت ہوتے ہیں کمزور کردے یا سرے سے مٹا دے اور ایسی نئی قوتوں کو معرض وجود میں لے آئے جن سے انسان اب تک ناآشنا رہا ہے اور ان کو اس کے اثبات و استحکام کا ضامن بنادے۔۔۔۔ میں نے جنگ و پیکار کی ضرورت جس مفہوم میں تسلیم کی ہے وہ اصلاً اخلاقی ہے نہ کہ سیاسی، اور مجھے افسوس ہے کہ مسٹر ڈکنسن نے میری تعلیم مردانگی اور سخت کوشی کے اس پہلو کو نظر انداز کردیا۔»

اقبال کی اس وضاحت سے دو باتیں سامنے آتی ہیں۔ ایک تو یہ کہ نقادانِ ادب اقبال کے «مرد مومن» کو نطشے کے «فوق البشر» سے خلط ملط کردیتے ہیں اور دوسرے یہ کہ کچھ انتہا پسند تو اقبال کے «مردِ مومن» کی تمام خصوصیات پر نطشے کے «فوق البشر» کی گہری چھاپ ہی نہیں دیکھتے بلکہ اُسے مستعار تک قرار دیتے ہیں۔ مگر

ایک طبقہ ایسا بھی ہے جو فکری دنیا میں بقول ڈاکٹر حاتم رامپوری :
« کسب و فیض کو قطعی حرام تصور کر کے اقبال کے «مرد مومن» پر کسی خارجی اثر کو باور کرانے کے لئے آمادہ نہیں ہے۔ فکر و فن کی دنیا میں اکتساب روا ہے۔ البتہ اس اکتساب کو جوں کا توں پیش کر دینا کورانہ تقلید ہے لیکن تخلیقی مراحل میں کسی سے فیض حاصل کرنا کوئی معیوب بات نہیں اور خصوصاً ایک نہج پر سوچنے والے لوگ اکثر ایک دوسرے سے کسبِ فیض کرتے ہیں۔ »

مگر اقبال پر نطشے کے اثرات کے متعلق باوجود ان مختلف الخیال آراء کے ہمیں صاف طور پر یہ بات ماننی ہوگی کہ اقبال کے «مردِ مومن» اور نطشے کے «فوق البشر» میں مماثلت یا مشابہت قطعی نہیں۔ مماثلت یا مشابہت دو مختلف ہم جنس چیزوں میں ہوتی ہے۔ مگر یہاں «مردِ مومن» ایک اسلامی تصور ہے جس کا منبع و سرچشمہ قرآن اور اسوۂ حسنہ ہے۔ جو خدا کا بندہ ہے اور خدا کے آئین کو « سود و بہمہ وجوہ» کے اصول پر دنیا میں نافذ کرتا ہے۔ وہ روحانی بلندی اور قوت سے سرشار ہے جب کہ نطشے کا «فوق البشر» اپنے ہوس کا غلام اور اپنی خدائی تسلیم کرانے کے درپئے ہے۔ مگر مماثلت نہ ہونے کے باوجود بھی نطشے کے «فوق البشر» کی توانائی کا احساس اور اس کا پندار بھی اقبال کی نظروں کے سامنے تھا۔ مگر اُن کے سامنے ایک آزمودہ اسلامی دستورِ حیات تھا اور جو رومی کی پیش کردہ شاہراہ تھی جس سے اقبال فکری اعتبار سے زیادہ قریب تھے کیونکہ دونوں کے منبع اور ماخذ میں یکسانیت تھی گرچہ بقول ڈاکٹر عبدالمغنی :
«اقبال نے رومی سے مشاورت کی تھی، بیعت نہیں۔ »

اقبال نے قرآنی تعلیمات کو اپنی انفرادیت، ذہنی وسعت اور روحانی بالیدگی کے ساتھ «مردِ مومن» کا تصور بالکل نئے انداز میں پیش کیا۔ ڈاکٹر حاتم رامپوری کا یہ تجزیہ صحیح ہے کہ :

«پیشکش اور طرزِ اظہار اور «مردِ مومن» کی شخصیت کی تعمیر اور تشکیل میں اقبال نے محض رومی اور نطشے سے «اریٹمنٹ» کئے باب

میں استفادہ کیا نہ کہ اپنے فکری مواد یا فلسفے میں۔ فلسفہ تو اُن کے سامنے تھا ہی۔ قرآن اور سنت کی نئی تشریح و تاویل میں اُنہیں رومی کے طرزِ اظہار اور اندازِ فکر سے فائدہ پہنچا۔ اور «مردِ مومن» کی پیکر تراشی میں اُنہیں نطشے کی پیکر تراشی کا انداز پسند آیا ورنہ اقبال کا فلسفۂ حیات نہ تو ملحد نطشے کا فلسفہ ہے اور نہ صوفی رومی کا۔ اُن کا نظریۂ حیات ان دونوں سے زیادہ مستحکم اور مکمل ہے اور اس پر اُن کی شخصیت کی گہری چھاپ موجود ہے۔»

آخر میں فکر اقبال پر نیٹشے کے اثرات کے موضوع پر ڈاکٹر عبدالرحمٰن بجنوری کے درج ذیل خیالات بہتر اور موثر طور پر ہمیں ایک بامقصد نتیجہ پر پہنچنے میں مدد دیتے ہیں کیونکہ ہم اس موضوع پر کتنی ہی بحث کریں مگر پوری اقبالیات ہمیں اسی نتیجہ پر پہنچاتی ہے۔ ڈاکٹر بجنوری نے رسالہ « East & West » شمارہ بابت اگست ۱۹۱۸ ع میں اس موضوع پر اس طرح اظہارِ خیال کیا ہے:

«کیا اقبال نیٹشے کے زیرِ اثر ہے؟ ہوا جواب اثبات میں ہے۔ اگرچہ وہ ہمیشہ مستعار چیز کو جلا دے کر ایک نئی اور عجوبہ چیز بنا دیتا ہے۔ نیٹشے میں اس کے ماخذ حکایت الماس و زغال سے دیکھے جاسکتے ہیں مگر چونکہ اقبال نیٹشے سے بزرگ تر شاعر ہے اس لئے اُس نے پتھر کو اس طرح کاٹا اور صیقل کیا ہے کہ الماس اُس کا اپنا بن گیا ہے۔»

اقبال اور برگساں

نیاز فتحپوری کا کہنا ہے کہ۔ «اقبال نے سب سے زیادہ جس فلسفی کا اثر قبول کیا وہ برگساں تھا۔» اس لئے کہ بقول اُن کے:

«برگساں کا فلسفہ نیٹشے سے زیادہ بلند تھا۔ اس کا تخلیقی نظریۂ ارتقا ڈارون کے نظریہ ارتقا کی ایسی معنوی اور روحانی تفسیر تھی

جو اس سے قبل کسی کے ذہن میں نہ آئی تھی وہ، ڈارون کی طرح، اس بات کا قائل نہ تھا کہ اتفاق یا میکانیکی اسباب کی فراہمی پر پہلے اعضا بنے اور پھر اُن کے اعمال و خواص متعین ہوئے بلکہ اُس کا نظریہ یہ تھا کہ خود زندگی کی ارتقائی تمناؤں نے اعضا کی صورت اختیار کی . . ، گویا برگساں میلانِ حیات اور آرزوئے ارتقا کو وجود کی ماہیت اصل قرار دیتا ہے اور یہی روحانی نظریہ تھا جو سب سے پہلے اقبال کو رومی کے یہاں ملا یہ وہ نظریہ تھا جس کی بنیاد نمود پر نہیں بود پر، آئین و رسوم پر نہیں تمنائے مشہود پر تھی اور اقبال نے بھی ولولۂ عجب کی اس چاشنی کے بغیر نظریۂ ارتقا میں نہ کوئی لطف پایا نہ کوئی کائناتی گہرائی. اقبال کا یہ شعر۔

خودی کو کر بلند اتنا کہ ہر تقدیر سے پہلے
خدا بندے سے خود پوچھے بتا تیری رضا کیا ہے

"اس نظریہ سے تعلق رکھتا ہے کیونکہ اُن کے نزدیک خدا کی خلاقی خود انسان کی تخلیقی زندگی کا دوسرا نام ہے اور اسی حقیقت کو قرآن پاک میں اس طرح ظاہر کیا گیا ہے کہ:

"إن الله لا يُغيرُ ما بقوم حتى يغيرُوا ما بانفسهم" - (سورۃ الرعد ۱۳ - آیت ۱۱)

نیاز نے اقبال کے مندرجہ بالا شعر کا حوالہ دے کر اقبال کے فلسفۂ جبر و قدر کو برگساں کے نظریۂ ارتقا کی چاشنی قرار دیا ہے. یہاں بھی نیاز نے فکرِ اقبال کو پیش کرنے میں وہی بنیادی غلطی کی ہے جو زیادہ تر نقادوں نے فکر اقبال پر مغربی مفکروں کے اثرات کے سلسلے میں کی. وہ یہ کہ اُنہوں نے فکرِ اقبال کے منبع و ماخذ کو پیش نظر نہیں رکھا. چنانچہ اقبال کے فلسفۂ جبر و قدر کی اس طرح کی تاویل پر، اسی شعر کے حوالے سے، ڈاکٹر عندلیب شادانی نے اظہار ان لفظوں میں کیا ہے.

اقبال نے جبر و قدر کے موضوع پر اپنی مختلف تصانیف میں بہت کچھ لکھا ہے لیکن وہ جابجا بکھرا ہوا ہے اور کسی منطقی اصول کے مطابق اس کی ترتیب و تدوین نہیں کی گئی، اس لئے جو لوگ اِدھر اُدھر سے اقبال کا مطالعہ کرتے ہیں وہ اس باب میں اقبال کے صحیح نقطۂ نظر تک نہیں پہنچ پاتے . . . یہ لوگ اپنے خیال کی تائید میں، کہ اقبال انتہا پسند قدری تھے، اقبال کے اس قسم کے اشعار پیش کرتے ہیں جیسے : "خودی کو کر بلند اتنا کہ ہر تقدیر سے پہلے"۔ مگر اقبال کے متعلق یہ خیال درست نہیں . . . . تقدیر کے باب میں بھی اقبال کا نقطۂ نظر خالص اسلامی اور اعتدال پسندانہ ہے۔ اُن کا ہادی یا قرآن حکیم ہے یا ارشادِ نبوی اور اس کے بعد وہ رومی کو اپنا پیر و مرشد مانتے ہیں . . . جبر و قدر کے معاملے میں اقبال نے دراصل درمیانی راستہ اختیار کیا ہے یعنی ایک حد تک انسان مجبور ہے اور ایک حد تک مختار۔ اور اس عقیدے کی توضیح مرشد رومی کے قول سے کی ہے۔ مرید سوال کرتا ہے ؎

اے شریک مستیِ خاصانِ بدر　　میں نہیں سمجھا حدیث جبر و قدر

مرشد جواب دیتے ہیں ؎

بال بازاں را سوئے سلطاں برد
بال زاغاں را بگورستاں برد

"اقبال نے انسان کی مجبوری اور مختاری کے مسئلے کو "زبور عجم"، گلشن راز جدید" میں تشریح کے طور پر لکھا ہے ؎

چنیں فرمودۂ سلطان بدر است　　کہ ایماں درمیانِ جبر و قدر است

اقبال کے تصورِ ارتقا اور برگساں کے تخلیقی ارتقا کے تصور میں سید احتشام حسین یہ فرق بتاتے ہیں :

«اقبال کے مقاصد اعلیٰ اور آرزوئیں بلند ہیں اور یہ ولولۂ زندگی سے معمور ہونے کی وجہ سے زندگی کا تسلسل قائم رکھنے کے ساتھ ساتھ اعلیٰ مدارج کی طرف لے جاتی ہیں۔ مگر ارتقا کا یہ تصور برگساں کے تخلیقی ارتقا کی بدلی ہوئی شکل ہے اور اس کی دلکشی سے انکار نہیں کیا جاسکتا۔ لیکن اگر مقصد حیات کو واقعی زندگی کے متعلقات کے ساتھ دیکھا جائے تو انہیں تصورات ہی تک محدود رکھنا پڑتا ہے۔ اقبال کو سمجھنے میں جو چیز زیادہ دشواریاں پیدا کرتی ہے وہ یہی تصوریت اور حقیقت کی آمیزش ہے جو منطقی حدوں پر پہنچ کر نظریہ اور عمل کا فرق بن جاتی ہے۔ تاہم اس تصوریت میں زندگی کے سمجھنے اور اس سے لطف اندوزی کی لذت کے اشارے ملتے ہیں جن سے قوت اور توانائی حاصل کی جاسکتی ہے۔»

مسئلہ زماں و مکاں متعلق فکر اقبال پر برگساں کے اثرات کے سلسلہ میں بیار لکھتے ہیں کہ:

«وہ (اقبال) وقت و زمانہ کی اہمیت کے اس درجہ قائل تھے کہ اسے انسان کی موت و حیات کا مسئلہ سمجھتے تھے۔ زمانہ اُن کے یہاں رات دن کا نام نہیں تھا بلکہ اس کا تعلق ارتقا سے تھا، عینیت سے تھا جس میں وجوب و جود اور وجود خلق کا فرق و امتیاز کوئی معنی نہیں رکھتا اور جس کو صوفیانہ لب و لہجہ میں یوں ظاہر کیا ہے:
«نہ ہے زماں نہ مکاں لا إلٰہ إلا اللہ»

بیار مسئلہ زمان و مکاں پر اقبال اور برگساں کے درمیان گفتگو کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ۔

«جب اقبال نے رسول اللہ کی حدیث لا تسبو الدھر فانی انا الدھر (زمانہ کو برا نہ کہو، میں زمانہ ہوں) سنائی تو برگساں اچھل پڑا اور کہا کہ اس سے زیادہ مختصر مگر حقیقت افروز بیان اِس مسئلہ

ہر کوئی بروہی نہیں سکتا۔ خـــدا کو عین زمانہ قرار دینا زمانہ کو ہرمانی تخلیق صلت الہٰی قرار دینا، بیداری شعور کی وہ آخری حد ہے جسے بغیر فیضان مطرت کے کوئی پاہی نہیں سکتا۔ »

برگساں سے اقبال کی اس گفتگو کی تفصیل عبدالمجید سالک نے اپنی کتاب : «ذکر اقبال» میں اس طرح دی ہے کہ جب اُن سے گفتگو کی تفصیل پوچھی گی تو انہوں نے کہا کہ حقیقت کا لازمی جزو دہر ہے۔ پھر فرمایا۔

«پیرس میں جب برگساں سے ملاقات ہوئی تو اُسے نقرس کی شکایت تھی۔ پہیوں والی کرسی پر بیٹھتا تھا نوکر کرسی چلا کر اِدھر سے اُدھر لے جاتا تھا۔ میں نے برگساں کو یہ حدیث سنائی او وہ کرسی سے اُچھل پڑا۔ پوچھا یہ کون کہتا ہے؟ میں نے کہا : «ہمارے رسول وقت کو Eternal مانتے ہیں مگر وہ بھی گـــزر رہا ہے۔ اگر ان دونوں کو ملایا جائے تو جس چیز کو ہم Now کہتے ہیں وہ Eternal بن جاتی ہے۔ Reality دو معنوں میں لی جاسکتی ہے۔ ایک Extensive دوسرے Intensive۔ مـــراد یہ ہے کـــہ ایک گنبـــد اپنے محـــور کے گرد حرکت کرے اور ہر گردش میں اُس کا رنگ بدل جائے۔ وقت کو اسی طرح تصور کرسکتے ہیں کہ وہ اپنے گرد چکر کاٹ رہا ہے۔ رات اور دن کی تمیز ہم نے قائم کر رکھی ہے۔ ورنہ وقت تو اس تمیز سے پاک ہے۔ قرآن میں بار بار دن اور رات کا ذکر آیا ہے۔ ہندو تو اس کو ماتا کہتا ہے۔ بُدھوں نے اس کی اصلیت کـو مانا ہے اور اس کے حصے کئے ہیں۔ وقت کا Atomic تصور بُدھوں سے شروع ہوتا ہے۔ وقت کا تصور شخصیت کے بغیر نہیں ہوسکتا۔ ہنـــدوستان صداقت کا متلاشی تھا، ایران جمال کا اور مـــغرب اچھائی کا۔ اسلام نے ان تینوں کو شخصیت Personality میں جمع کردیا۔ »

اس مسئلہ پر اقبـال اور برگساں کے درمیان فرق اور اختلاف پر نیاز یہ

کہنے پر مجبور ہیں کہ :

"برگساں وقت و زمانہ سے کوئی خاص مقصد وابستہ نہ کرتا تھا اور اقبال اس کی غایت اور مقصدیت کے بھی قائل تھے ۔ وہ وقت کو ایک تیز تلوار سمجھتے تھے جو خود اپنا راستہ کاٹتے ہوئے آگے بڑھتی ہے اوراس قطع منزل کے سلسلہ میں وہ اپنی Symbols یا نشان چھوڑ جاتی ہے جنہیں انبیاء و صلحاء کہتے ہیں "

اقبال کے فلسفۂ زمان و مکاں کی بحث پر علی سردار جعفری کہتے ہیں :

"اقبال کے یہاں وقت ایک جابر اور قاہر خلّاق طاقت ہے ۔ ایک بے پناہ تسلسل ۔ ایک بہتے ہوئے طاقتور دریا کی طرح ڈوبنے اور تیرنے والوں سے بے نیاز آگے بڑھتا چلا جاتا ہے ۔ اقبال کی شاعری اور فلسفہ میں وقت اور انسان کا رشتہ بڑا معنی خیز اور دلچسپ ہے ۔ اگر اقبال عقل کے ساتھ عشق سے بھی سرشار ہیں جس کے معنی ہیں تخلیق کے جذبے ، کردار کی مستی اور تکمیلِ انسانیت کی اُمنگ سے سرشار ہونا ، توعشق وقت کا راکب ہے اور وقت اُس کا مرکب ہے ۔ اور اگر صرف عقل رکھتا ہے اور عشق سے بیگانہ ہے تو وقت اُس کے لئے عبرت کا تازیانہ ہے ۔ اقبال کے شعر و فکر میں تین خالق ہمارے سامنے آتے ہیں ۔ ایک خدا جو خالقِ کائنات ہے ، دوسرا خالق وقت ہے اور تیسرا خالق انسان ۔ "

اقبال نے اپنے نظریۂ زمان و مکاں کو واضح طور پر "بالِ جبریل" کی نظم "مسجدِ قرطبہ" کے پہلے بند میں بیان کیا ہے جس میں وہ یہ باور کراتے ہیں کہ حقیقی زمانہ ایک رو کا نام ہے جس میں نہ دن ہے نہ رات اور نہ لمحات ہیں نہ اوقات بلکہ وہ ایک وحدت ہے ۔ اُن کے نزدیک دنیا کے تمام واقعات اور حادثات زمان مسلسل (جو زمانِ خالص سے پیدا ہوتا ہے) ہی میں ظاہر ہوتے ہیں اور یہ سلسلۂ روز و شب یعنی زمانِ مسلسل ، زندگی اور موت کی بنیاد ہے ۔ اسی نظریہ کی

وضاحت اُنہوں نے «بالِ جبریل» کی مثنوی «ساقی نامہ» کے پانچویں بند میں اس طرح کی ہے ؎

زمانہ کہ زنجیرِ ایام ہے دموں کے اُلٹ پھیر کا نام ہے

اقبال کے نزدیک حقیقی زمانہ کا ادراک حواس خمسہ سے نہیں ہوسکتا۔ صرف شعور اس کا ادراک کرسکتا ہے چنانچہ «اسرارِ خودی» میں کہتے ہیں: «غوطہ در دل زن کہ بینی رازِ وقت»۔ اس طرح زمانہ کی حقیقت دل میں پوشیدہ ہے۔ ایسا کیوں ہے اس کا جواب وہ یہ دیتے ہیں ؎

این و آن پیداست از رفتارِ وقت زندگی سرّیست از اسرارِ وقت

یعنی زندگی خود زمانہ کے اسرار میں سے ایک سِر ہے۔ بلکہ دونوں کی حقیقت ایک ہے۔ کہتے ہیں ؎

زندگی از دہر و دہر از زندگی است لا تَسُبُّوا الدَّھر فرمانِ نبی است

ڈاکٹر عالم خوندمیری اپنے مضمون: «فکر اقبال میں شخصیت، تقدیر اور وقت» میں اقبال کے ان تصورات پر کہتے ہیں:

«اقبال کے نزدیک انسانی شخصیت یا خودی ایک شے یا ایک غیر متحرک منجمد نقطہ یا ایک تکلمیل کو پہنچا ہوا وجود نہیں ہے بلکہ ایک عمل ہے۔ خودی یا شخصیت ایک ایسے تناؤ کا نام ہے جو خارجی ماحول کے انسانی نفس پر متواتر حملوں سے پیدا ہوتا ہے۔ لیکن اس کا مطلب یہ نہیں کہ انسانی نفس ایک ایسا وجود ہے جو اس کشمکش کا بے غرضی اور بے نیازی سے مشاہدہ کرتا رہتا ہے۔۔۔ نہ صرف یہ کہ وہ ایک رہنما قوت کی حیثیت سے اس پیکار کا رخ متعین کرتا بلکہ اسی کشمکش کے تجربے سے گزرتا ہوا اپنی شخصیت کی تشکیل اور تعمیر بھی کرتا ہے۔ اقبال اس اصول کو تسلیم نہیں کرتے کہ ذہن اور جسم یا ذہن یا مادہ دو الگ وجود ہیں یا یہ

> کہ محض کسی میکانیکی عمل سے ان کی دوئی کو ایک مجرد وحدت میں تبدیل کیا جاسکتا ہے۔ اس کے برخلاف وہ ان کی واقعی دوئی کو تسلیم کرتے ہوئے یہ دعوی کرتے ہیں کہ عمل میں اُن کی دوئی دور ہوتی ہے اور انسانی وجود کے یہ دو رخ یا دو ابعاد ایک وحدت بن جاتے ہیں۔ اقبال کا یہ خیال کہ انسانی شخصیت کائنات کی تقدیر ہے اور آزادی کا حصول، انسان کی تقدیر، دوسرے لفظوں میں کائناتی ارتقا جبر سے آزادی کی جانب ایک پُرمعنی سفر کا نام ہے۔ اقبال کے اس ماورائی مسلک انسانیت میں مشرق کی عارفانہ فکر اور جدید مغرب کی فلسفیانہ فکر کا ایک خوشگوار امتزاج نظر آتا ہے۔ اقبال کے یہاں مکان انسانی وجود کا نقطۂ سکون نہیں رہتا بلکہ آغازِ سفر کا ایک نقطہ اور عمل کا میدان بن جاتا ہے۔ یہ اپنی نجات اور آزادی ایک ساکن ابدیت میں تلاش نہیں کرتا بلکہ کائناتی وقت اور تاریخی زمانے کو باہم مربوط کرتا ہوا اس زمانِ مطلق کا عرفان حاصل کرسکتا ہے۔»

اس مختصر سی گفتگو سے یہ بات سامنے آتی ہے کہ نیاز کا یہ کہنا کہ: «اقبال نے سب سے زیادہ اثر جس فلسفی کا قبول کیا وہ برگساں ہے» پایۂ تحقیق کو نہیں پہنچتا بلکہ قدم قدم پر خود اقبال کا کلام اور برگساں سے اُن کی گفتگو اس کی تردید کرتی ہے۔ اس کا مزید ثبوت خود «ضربِ کلیم» کی نظم: ایک فلسفہ زدہ سید زادے کے نام» کے پہلے چار اشعار ہیں جن میں اقبال نے ہیگل کے ساتھ برگساں کے فلسفہ کی اس طرح تضحیک کی ہے:

تو اپنی خودی اگر نہ کھوتا زناریِ برگساں نہ ہوتا
ہیگل کا صدف گہر سے خالی ہے اس کا طلسم سب خیالی
محکم کیسے ہو زندگانی؟ کس طرح خودی ہو لازمانی؟
آدم کو ثبات کی طلب ہے دستورِ حیات کی طلب ہے

اقبال اور شوپنہار

فکرِ اقبال پر شوپنہار کے اثرات کا ذکر اکثر ناقدین نے کیا ہے مگر بہت دھیمے سروں میں۔ یہ بات طے ہے کہ وہ خدا کا منکر تھا اور یہ بھی کہ نطشے پر شوپنہار کا اثر تھا جناب احتشام حسین پہلے یہ کہتے ہوئے کہ: «جبر کا عقیدہ ہی انسان کو متشائم اور قنوطی بناتا ہے»، شوپنہار کے متعلق کہتے ہیں کہ:

«شوپنہار کا انسان جبر کی چکی میں اس طرح پس رہا ہے کہ وہ اپنی آرزوؤں کے مطابق ہے ہی نہیں۔»

اور پھر فکرِ اقبال پر شوپنہار کے اثرات پر دو ٹوک کہتے ہیں۔

«اقبال کے خیالات اس تصور کی زبردست تردید کرتے ہیں۔ اُن کا انسان فاعل مختار ہے اور یہی اختیار اُس کے ارتقا کی نوعیت متعین کرتا ہے۔»

اس تردید کے جواز میں جناب احتشام حسین اس موضوع پر اقبال کے یہ الفاظ بھی نقل کرتے ہیں کہ:

«کسی شے کی تقدیر نہ ٹلنے والی مقسوم نہیں جو خارج سے جبریہ طور پر عائد کی گئی ہو بلکہ وہ خود شے کی اندرونی رسائی اور اس کے قابلِ تحقیق امکانات میں ہے جو اُس کی فطرت میں پوشیدہ ہے۔»

پھر جناب احتشام حسین اقبال کا یہ قول بھی نقل کرتے ہیں کہ:

«انسان کے لئے یہ مقــدر ہوچکا ہے کہ خود اپنے مقصد کی اور کائنات کی تقــدیر کی تشکیل کرے۔ کبھی وہ کائنات کی قوتوں سے اپنے تئیں مطـابق بناتا ہے اور کبھی اپنی پوری قوت کے ساتھ اپنے مقصد کے مطابق ڈھال لیتا ہے۔ اس تدریجی تغیر کے عمل میں خدا اُس کا شریکِ کار ہوتا ہے بشرطیکہ انسان کی طرف سے اقدام کیا گیا ہو۔»

اس مضمون کے ذیلی عنوان : «اقبال اور افلاطون» میں ڈاکٹر مسعود حسین کی یہ تنقیدگزر چکی ہے کہ اقبال نے شوپنہار کی چنگاری کو نہ صرف مفید مطلب سمجھا بلکہ اپنی فطرت کے عین مطابق پایا، اُن کی باتوں کو پھر دُہرایا جارہا ہے۔ کیونکہ باتیں فکرِ اقبال پر شوپنہار کے اثرات کی ہورہی ہیں:

> «کانٹ کے تصورات کے جس حصے پر زور دےکر شوپنہار نے اپنے منفی فلسفہ کی تشکیل کی تھی۔ نطشے نے اُسی پر ایک مثبت فلسفہ کا ڈول ڈالا۔ اقبال نے یورپ کی اس چنگاری کو نہ صرف مفیدمطلب سمجھا بلکہ اپنی فطرت کے عین مطابق بھی۔ پہلے نظر دوڑائی تو اسلام جیسے اخلاقی مذہب میں اس کا جواز نہ پایا۔ اس سے آج کون انکار کرسکتا ہے کہ اقبال اسلام تک ایک دور دراز راستے سے پہنچے ہیں۔»

ڈاکٹر مسعود حسین ایک طرف تو فکرِ اقبال پر شوپنہار کے اثرات بتاتے ہیں اور پھر یہ بھی کہتے ہیں کہ شوپنہار کی بڑی خامی اس کا منفی تصورِ حیات ہے جب کہ اقبال کا تصورِ حیات ولولہ پرور ہے اور اُن کے یہاں حیات پیہم دواں اور ہر دم جواں ہے۔ ڈاکٹر صاحب موصوف یہ مانتے ہیں کہ:

> «انسانی سیرت کی ساخت پرداخت میں نفی اور اثبات، خودی اور بےخودی، خارجیت و داخلیت، لطافت و کثافت کچھ اس طرح سے گھلے ملے ہیں کہ کسی کو ایک کل حقیقت نہیں مانا جاسکتا۔ اقبال کا اثباتِ حیات کا فلسفہ (حس کا طریق وجدانی ہے) اس اعتبار سے کچھ ایسا ہی انداز لئے ہوئے ہے۔ شوپنہار کے فلسفہ کی بڑی خامی یہ بتائی جاتی ہے کہ وہ اپنی منفی تصورِ حیات کی سیرابی وجدان سے کرتا ہے۔ اقبال بھی خودی کے گوہر یکتا کا ادراک اسی وجدان کے ذریعہ کرتے ہیں۔ گویا وجدان کے لئے بھی ایک مثبت مفروضہ ضروری ہے۔»

ڈاکٹر مسعود حسین کے اس کہنے پر کہ چونکہ اقبال نے جب مطر دوڑائی تو اسلام جیسے اخلاقی مذہب میں خودی کا جواز نہ پایا اس لئے اُنہوں نے شوپنہار کے فلسفہ کو مفید مطلب سمجھا اور اس طرح وہ اسلام تک ایک دور دراز راستے سے پہنچتے ہیں، تعجب یہ ہے کہ وہ شوپنہار کے فلسفہ کی سب سے بڑی خامی منفی تصورِ حیات بتاتے ہیں اور اقبال کے فلسفۂ خودی کو مثبت طور پر شوپنہار کا چربہ بھی مانتے ہیں. گویا کہ اقبال خالی الذہن تھے اور اسلام اور اس کی تعلیمات سے ناواقف. ڈاکٹر مسعود حسین کی ان ساری باتوں کا جواب بہت حد تک ڈاکٹر غلام عمر خاں کی کتاب: «اقبال کا تصور خودی» کے دیباچہ مصنفہ ڈاکٹر یوسف حسین خاں میں ملتا ہے جس پر اس ذیل عنوان کو ختم کیا جاتا ہے.

«اقبال جو خودی کا مفسر ہے، جب خودی کے تصور کے متوازی دھیمے سروں میں «بیخودی» کا راگ بھی چھیڑ دیتا ہے تو بادی النظر میں یہ معلوم ہوتا ہے کہ بالآخر وہ فرد کی تخلیقی صلاحیتوں کے لامحدود امکانات پر بندشیں عائد کررہا ہے لیکن اقبال کے تصورِ بیخودی کے مضمرات سوائے اس کے اور کچھ نہیں کہ انسان اسلام کے دو بنیادی اصولوں توحید اور رسالت «لا إلٰہ إلا اللہ» اور «محمد الرسول اللہ» کی بصورت کے تابع ہوکر دنیائے عمل میں قدم رکھے. بالفاظ دیگر عظمت و کمال کے نصب العــــین «خدا» کے سوا دوسری کسی قوت اور نصب العین کو تسلیم کرنے سے انکار کرے اور خاتم النبین کے پیام اسلام کو حقیقت اُخری' تسلیم کرے.

«اقبال کا تصور بے خودی، خودی کی آزاد حرکت پر پابندی ضرور عائد کرتا ہے لیکن اس پابندی کی حقیقت سوا اس کے اور کچھ نہیں کہ وہ ایک وسیع اور بے پایاں صحرا میں، فکرِ محض یا غلط عمل کے لئے ایک راہ شناس اور راہ بیں نگاہ کی رہنمائی ہے منزل مقصود کی طرف. اسلام اقبال کے نزدیک ایک مہذب معاشرہ کی اکمل صورت ہے. وہ ایک ایسا معاشرہ ہے جس میں تمام نوع انسان کو روحانی اخوت اور مساوات کی بنا پر تشکیل و توسیع خودی کے یکساں مواقع فراہم ہیں.»

مجموعـــــی تبصرہ

فکرِ اقبال پر مغربی مفکرین کے اثرات کے سلسلے میں الگ الگ مماثلت، مشابہت، تضاد اور فرق پر بحث کرچکنے کے بعد ہم مجموعی طور پر اس نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ نقادانِ ادب کی اکثریت اس بات پر متفق ہے کہ اقبال نے اپنی تبحر علمی کی بنا پر مطالعہ سارے مغربی مفکرین کا کیا، اُن کی خوشہ چینی ضرور کی مگر جسے ہم «فکرِ اقبال» کہتے ہیں اُس پر صرف اقبال کی اپنی چھاپ ہے جس کی عقبی زمین دینِ اسلام، قرآن اور اسوہ حسنہ ہے۔ اب اس مضمون کے آخر میں نقادانِ ادب کے مجموعی تاثرات پیش کئے جارہے ہیں جس پر سب متفق ہیں۔

نیاز فتحپوری: «دنیا میں کوئی فلسفی ایسا نہیں جس نے معمائے حیات پر غور نہ کیا ہو ظاہر ہے کہ اقبال بھی اس سے دامن بچاکر نہ گزر سکتے تھے۔ لیکن دوسرے فلاسفہ اور اقبال کے درمیان فرق یہ ہے کہ اوروں نے عقل سے کام لے کر اسکو کھینے کی کوشش کی اور اقبال نے اسکو عشق سے سمجھا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ فلاسفہ کا پائے استدلال چوبی ہونے کی وجہ سے زیادہ ساتھ نہ دے سکا اور عمل کی کوئی راہ پیش نہ کرسکے۔ برخلاف اس کے اقبال کا عشق آتشِ نمرود میں بےخطر کود پڑا اور وہاں سے اُس نے خوئے سمندری حاصل کی جو آفرینش سے زیادہ مقصدِ آفرینش کو سامنے رکھ کر انگاروں کو سیج بنا لیتی ہے اس میں اُن کی رہنمائی زیادہ قرآن کے ذوقِ تصوف نے کی۔ کیونکہ بغیر اس کے وہ خشک بے عمل فلسفی تو بن سکتے تھے لیکن فلسفی شاعر نہ بن سکتے تھے اور نہ اُن کے پیام میں کوئی دلچسپی ہوسکتی تھی۔»

ڈاکٹر خواجہ احمد فاروقی «اقبال کا رشتہ برگساں، نطشے، شوپنہار اور دوسرے مغربی مفکرین سے جوڑا گیا ہے لیکن وہ میرے خیال میں سرسید کی تحریک کا گلِ سبد ہیں۔ اس وقت ایشیا کا سیاسی، مادی اور اخلاقی تنزل انتہا کو پہنچ چکا تھا۔۔ مغرب نے اُنیسویں صدی کے اواخر میں جو نوآبادیاتی نظام کا جال پھیلایا اس کے زبوں صید صرف مسلمان تھے۔۔۔ اُنھوں نے اقوام مشرق میں روحانی فضیلت

اور برتری کا احساس از سرِ نو پیدا کرنے کی کوشش کی اور تمام مسائل مہمہ کو قرآن کی کسوٹی پر جانچ کر حیات افروز اور جنوں پرور ترانوں میں اپنا فیصلہ صادر کیا۔»

ڈاکٹر ابو محمد سحر: اس میں شک نہیں کہ اقبال نے عالمی فکر و خیال کے مختلف سرچشموں سے استفادہ کیا ہے لیکن اس میں اُن کا خونِ جگر بھی شامل ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اُن کے نظریات و تصورات میں بڑی انفرادیت محسوس ہوتی ہے۔

رشید احمد صدیقی: «ہم میں ایسے لوگ موجود ہیں جو اقبال کو مفکرین یورپ کے خوشہ چیں قرار دیتے ہیں ... اگر ہم یہ مان لیں کہ اقبال نے مفکرین یورپ سے استفادہ کیا تو اس میں کیا قباحت لازم آتی اور اقبال نے مفکرین یورپ کی اُن ہی باتوں سے سروکار رکھا جو اُن کے کلام و پیام کی تائید و تصدیق کرتی ہیں (بقیہ سے نہیں)۔ ... اقبال مغربی مفکرین سے متاثر اس لئے ہوئے کہ اُن کے دل و دماغ میں وہ اسلامی تصورات رچے ہوئے تھے جو انسانی ذہن و عمل کو انسانی ارتقا کی اس وادی میں لے جاتے ہیں جس کا ایک سرا میلادِ آدم سے وابستہ ہے اور دوسرا معراجِ آدم میں پوشیدہ۔»

سر ٹامس آرنلڈ: «ہندوستان میں حرکتِ تجدید نے اپنے ممتاز ترین ظہور سر محمد اقبال کی شاعری میں حاصل کیا۔ اُنھوں برگساں اور نیٹشے کے کچھ خیالات کو اپنے ذاتی افکار کی دنیا میں منتقل کیا ہے لیکن وہ دوسرے کی آواز بازگشت نہیں۔ وہ شاعری میں نبی کریم سے والہانہ عقیدت کا اظہار کرتے ہیں جو پیغمبر عمل تھے ... وہ بے عمل تصوف سے بیزار ہیں۔» («دی اسلامک فیتھ»)

خلیفہ عبدالحکیم: «جہاں تک افکار کا تعلق ہے اُنھوں نے رومی کا کامل تتبع کیا ہے نہ نیٹشے کا، نہ برگساں کا اور نہ کارل مارکس کا۔ نہ لیس کا، اپنے تصورات کے قالین بنتے ہوئے اُنھوں نے رنگین دھاگے اور بعض جاکے اُن لوگوں سے لئے لیکن اُنھوں نے مکمل قالین کا نقشہ بنانے میں کسی دوسرے نقشے کی ہو بہو نقل نہیں کی ہے اپنی تعمیر کے لئے اُنھوں نے ان افکار کو سنگ و خشت کے لئے استعمال

کیا ہے "

ڈاکٹر محمد حسن : "اقبال کے مردِ کامل کا مطالعہ بھی نیٹشے اور رومی کے بجائے ہندوستانی فکر و ادب میں اُبھرنے والے فرد کی انفرادیت سے کیا جانا چاہئے۔ اقبال کا تصورِ خودی یوں غلامی سے آزاد کرانے کے اپنے غلاموں کے لہو کو گرمانے اور کنجشکِ فرومایہ کو شاہین سے لڑانے ہی کا وسیلہ ہے۔ اقبال کا ابلیس سائنس ہے اور جبریل مذہب ہے، ابلیس کے پاس طاقت ہے مگر بے قابو، خودی ہے مگر بھٹکی ہوئی۔ گوئٹے کا قول ہے : "افراد کی خوبیاں اُن کی اپنی ہوتی ہیں، برائیاں اُن کے دور کی"۔ اقبال کے بارے میں یہ قول ذرا ترمیم کے ساتھ یوں دہرایا جاسکتا ہے کہ : "اقبال کی توانائیاں اُن کی اپنی ہیں اور اُن کی کمزوریاں اُن کے دور کی"۔ (مضمون : "اقبال کے تہذیبی ورثے")

فیض احمد فیض :

"While Iqbal sympathised with and assimilated many elements from Western philosophic and scientific thought, e g , Hegel's concept of man and history being "Man's own work", Kant's critique of pure reason, Marx's denunciation of capitalism and class exploitation, Nietsches' rejection of liberal bourgeois morality and glorification of the will to power, Bergson's defence of the validity of intuitive knowledge, Einstien's four-dimensional time-spare continuum, etc., he considered that both idealist and materialist philosophies of the West were largely irrelevent to the social and ideological predicaments of his own people. He devoutly believed that it was only the authorityof their own religion ---- Islam --- and the sanction of their own sanctified traditions --- the life and sayings of the Prophet of Islam --- that could truly validate the message he carried."

("MOHAMMAD IQBAL" A brief introduction for Western readers)

• • •

حوالہ جات

ابو محمد سحر : «اقبال آئینہ خانہ میں»۔ مرتبہ آفاق احمد۔ مدھیہ پردیش اردو اکاڈمی، بھوپال ۱۹۷۹ع۔

احتشام حسین : ماہنامہ «نگار»، لکھنؤ، اقبال نمبر، جنوری۔فروری ۱۹۶۲ع

اسلوب احمد انصاری ۔ «اقبال آئینہ خانہ میں»، مرتبہ آفاق احمد

اشفاق حسین : «ملفوظاتِ اقبال»، ماخوذ از کتاب: «اقبال اور انسان»

آل احمد سرور ۔ «اقبال»، اقبال انسٹی ٹیوٹ، کشمیر یونیورسٹی، سرینگر، ستمبر ۱۹۸۱ع

انعام الرحمٰن خاں ۔ «اقبال آئینہ خانہ میں»، مرتبہ آفاق احمد

ٹامس آرنلڈ ۔ «دی اسلامک فیتھ»

حاتم رامپوری : «اقبال کا مردِ مومن»، ۱۹۷۸ع

خلیفہ عبدالحکیم ۔ «داستانِ دانش»

خواجہ احمد فاروقی : «اقبال آئینہ خانہ میں» مرتبہ آفاق احمد

رشید احمد صدیقی : ماہنامہ «نگار»، رامپور، اپریل ۱۹۶۳ع

سید عبداللہ : «ولی سے اقبال تک» ۱۹۶۶ع

سید محمد خاں : ماہنامہ «ہمایوں»، لاہور، نومبر ۱۹۴۹ع

عالم خوندمیری : سہ ماہی «اسلام اور عصرِ جدید»، نئی دہلی، اکتوبر ۱۹۷۳ع

• • •

ہندوستان میں دیوان حافظ کے مخطوطے

از

ڈاکٹر شریف حسین قاسمی، دہلی یونیورسٹی، دہلی

ہندوستان میں فارسی زبان تقریباً سات صدیوں تک دربار کی زبان رہی اور اس طویل عرصے میں ہندوستان کے بیشمار شعرا اور ادبا نے اس زبان کو اپنے اظہار بیان کا وسیلہ بنایا۔ اور ان کی منظوم و منثور تصانیف آج بھی ہندوستان اور ہندوستان سے باہر کتبخانوں، علمی مرکزوں، عجائب گھروں اور شخصی ذخیروں میں محفوظ ہیں۔ اور علم و ادب کا یہ قیمتی سرمایہ ہندوستان کی علمی فضا کا بین ثبوت ہے۔

فہرست نگاری ایک اہم علمی ہی نہیں بلکہ ایک نازک کام بھی ہے۔ اس کام کی انجام دہی کے لئے فہرست نگار کا صرف کسی موضوع یا موضوعات سے بخوبی واقف ہونا ضروری نہیں۔ بلکہ اسے ان تمام علوم کی کم از کم بنیادی معلومات حاصل ہونی چاہئے جن سے متعلقہ مخطوطات کی فہرست تیار کرنی ہے۔

اس وقت عام فہرست نگاری سے متعلق ہمیں تفصیل سے گفتگو نہیں کرنی ہے بلکہ ہندوستان میں موجود «دیوان حافظ» کے خطّی نسخوں کی فہرست سازی کے بارے میں اپنی ناچیز رائے کا اظہار کرنا مقصود ہے۔

راقم نے ۱۹۸۸ عیسوی میں ہندوستان میں پائے جانے والے «دیوان حافظ» کے خطی نسخوں کی فہرست مرتب کی تھی۔ اس فہرست میں ۴۳ کتبخانوں میں موجود «دیوان حافظ» کے خطی نسخوں کا تعارف کرایا گیا ہے۔ ظاہر ہے یہ وہ کتبخانے ہیں جن میں موجود «دیوان حافظ» کے خطی نسخوں کی اطلاع یا تو مختلف ذرائع سے دستیاب ہوئی اور یا راقم نے خود ان مخطوطات کا مطالعہ کیا اور ان کے بارے میں ضروری معلومات فراہم کیں۔ ان کتبخانوں کے علاوہ، یقینی طور پر ابھی بعض ایسے مراکز اور شخصی کتبخانے ہندوستان میں موجود ہوں گے جہاں پر موجود «دیوان حافظ» کے خطی نسخوں کی تفصیل سے یہ فہرست محروم رہی ہے۔ مجھے افسوس کے ساتھ عرض کرنا ہے کہ اس فہرست میں رضا لائبریری (رامپور) میں

غیر معمولی حالات کے پیش نظر، وہاں «دیوانِ حافظ» کے موجود خطی نسخوں کا ذکر شامل نہیں کیا جاسکا۔

اس فہرست میں درج ذیل گیارہ عنوانات کے تحت «دیوانِ حافظ» کے خطی اور مطبوعہ نسخوں کا تعارف کرایا گیا ہے:

۱۔ نسخہ های خطی دیباچۂ دیوان حافظ،
۲۔ نسخہ های خطی دیوان حافظ با ذکر تاریخ،
۳۔ نسخہ های خطی انتخاب ها از شعر حافظ با ذکر تاریخ،
۴۔ نسخہ های خطی دیوان حافظ بدون ذکر تاریخ،
۵۔ نسخہ های خطی انتخاب ها از شعر حافظ بدون ذکر تاریخ،
۶۔ نسخہ های خطی شرح های «دیوان حافظ»،
۷۔ نسخہ های خطی فرہنگ های «دیوان حافظ»،
۸۔ نسخہ های خطی مخمسات «غزلهای حافظ»،
۹۔ چاپ های دیوان و منتخبات حافظ در هند با ذکر تاریخ،
۱۰۔ چاپهای دیوان و منتخبات حافظ با ذکر تاریخ میلادی،
۱۱۔ چاپ های دیوان و منتخبات حافظ بدون ذکر تاریخ،

اس فہرست کی ترتیب کے بعد اس اہم اور دلچسپ حقیقت کا علم ہوا کہ ہندستان کی مختلف لائبریریوں میں اس وقت «دیوان حافظ» اور انتخاب دیوان حافظ کے کم از کم ۱۵۳ نسخے محفوظ ہیں۔ یہ تعداد نہایت وقیع ہے اور حافظ اور حافظ کے کلام سے ہم ہندستانیوں کا گہرا تعلق، لگاؤ اور دلچسپی کا ناقابل انکار ثبوت ہے۔

فہرست میں ۱۱۰ مورخ نسخوں کا ذکر کیا گیا ہے۔ ان میں سب سے پہلا اور قدیم نسخہ ۸۱۸ ہجری کا کتابت شدہ ہے۔ یہ کتبخانۂ آصفیہ کی زینت ہے۔ ہمارے لیے باعث فخر ہے کہ یہ نسخہ ہندستان کے مایۂ ناز پروفیسر

نذیر احمد کی تحقیقی کوششوں سے مرتب ہوچکا ہے اور اسے مرکز تحقیقات فارسی، رایزنی فرہنگی سفارت جمہوری اسلامی ایران نے ۱۹۸۸ عیسوی میں شایع کردیا ہے۔ دیوان حافظ کا آخری مورخ نسخہ ۱۳۲۸ ہجری کا کتابت شدہ ہے یعنی آج سے تقریباً ۸۴ سال قبل تک ہندستان میں دیوان حافظ کے قلمی نسخے تیار کئے جاتے رہے اور جیسے ہی اس دور میں چھاپے خانے کا ہندستان میں رواج عام ہوا، «دیوان حافظ» کے نسخے بڑی تعداد میں شائع ہونے لگے۔ «دیوان حافظ» ہندستان سے پہلی بار ۱۲۰۶ ھ میں شایع ہوا۔

«دیوان حافظ» کے مورخ خطی نسخوں پر نگاہ ڈالنے سے پتا چلتا ہے کہ ہمارے ملک میں ہر سال یا یوں کہیئے کہ باقاعدہ مسلسل «دیوان حافظ» کی نقلیں تیار کی جاتی رہیں۔ یہ خود اس بات کا بین ثبوت ہے کہ حافظ، ہندستان میں ہر زمانے میں معروف و محبوب رہا۔ «دیوان حافظ» کی نقلیں تیار کرانے والوں میں حاکمان وقت بھی ہیں اور غیر معروف اشخاص بھی۔ علاوہ برایں، اس حقیقت کا علم بھی ہمیں اس فہرست سے ہوتا ہے کہ دیوان حافظ کے بعض نسخے شاہی کتب خانوں کی زینت بھی رہ چکے ہیں اور ان پر ثبت شاہی مہریں اور بعض شاہان وقت کی تحریریں اس امر کا حتمی ثبوت بہم پہنچاتی ہیں۔

۸۱۸ ھ کا مرقومہ «دیوان حافظ» کا نسخہ ایک مجموعے کا حصہ ہے جس میں «کلیلہ و دمنہ»، «منطق الطیر» اور «دیوان حافظ» شامل ہیں۔ یہ نسخہ نہ صرف اپنی قدامت کے اعتبار سے اہمیت کا حامل ہے بلکہ اس لیے بھی قابل توجہ ہے کہ یہ نسخہ اکبر شاہ کے لڑکے سلطان دانیال (متوفی ۱۰۱۳ ھ) کے کتبخانے میں کبھی محفوظ رہا تھا۔ اس میں حافظ کی ۳۵۷ غزلیں، ۱۲ مقطعات اور ۲۰ رباعیاں شامل ہیں۔

«دیوان حافظ» ایران و ہندستان سے متعدد بار شایع ہوچکا ہے۔ ایران میں سب سے پہلے عبدالرحیم خان خانان نے «دیوان حافظ» کو ۸۲۷ ہجری کے کتابت شدہ ایک خطی نسخے کی بنیاد پر ۱۳۰۶ ہجری شمسی میں شایع کیا تھا۔ اس کے بعد علامہ قزوینی اور ڈاکٹر غنی نے اسی نسخے کو «دیوان حافظ» کی ایک نئی اشاعت کی بنیاد بنایا۔ ڈاکٹر پرویز ناتل خانلری نے ۱۳۲۷ ہجری شمسی میں حافظ کی

۱۵۲ غزلیں شائع کی جو ایک ایسے خطی نسخے پر مبنی تھیں جو ۸۱۳ اور ۸۱۴ ہجری قمری کے مابین کتابت کیا گیا تھا۔ اس کے علاوہ پژمان بختیاری، ایرج افشار، سید ابوالقاسم انجوی شیرازی، مسعود فـــرزاد اور چند دیگر ایرانی دانشوروں نے بھی «دیوان حافظ» کو علمی و تحقیقی بنیادوں پر شائع کیا۔ پروفیسر نذیر احمد نے بھی «دیوان حافظ» کو ایک ایسے قدیم خطی نسخے کی بنیاد پر ایران سے شایع کیا جو ۸۲۴ ہجری کا مرقومہ ہے۔ اس کے علاوہ آپ نے نئی دہلی سے دیوان حافظ، مرقومہ ۸۱۸ ہجری، اور حال ہی میں غزلیات حافظ شایع کی ہیں جو حافظ کے معاصر سیف جام ہروی کے «مجموعۂ لطایف» و «سفینۂ» ظرایف پر مبنی ہے۔

اِن مطبوعہ نسخوں پر ایک سرسری نگاہ بھی اس حقیقت کو واضح کرنے کے لیے کافی ہے کہ دیوان حافظ کے ان مطبوعہ نسخوں میں کمیت و کیفیت کے اعتبار سے اختلافات موجود ہیں۔ سچ یہ ہے کہ کوئی دو نسخے ایسے نہیں جو ہر لحاظ سے یکساں ہوں۔ دیوان میں غزلوں کی تعداد مختلف، غزلوں میں ابیات کی تعداد جدا، غزلوں کے اکثر اشعار میں الفاظ و کلمات کا اختلاف، غزلوں کی ترتیب میں فرق اور اسی طرح ابیات کی ترتیب میں اختلاف وغیرہ ایسے موانع ہیں جنکی وجہ سے دیوانِ حافظ کی ایک آخری، کامل، منقح اور معتبر اشاعت مشکل ہو گئی ہے۔

بعض ایرانی حافظ شناسوں نے صرف اپنے اپنے مرتبہ دیوان کو معتبر بتایا ہے۔ حافظ کا وہ کلام جو ان کے مرتبہ دیوان میں شامل نہیں۔ ان کی نگاہ میں معتبر نہیں، وہ حافظ کا کلام نہیں، حافظ سے اس کا انتساب مشتبہ۔ اس سلسلے میں علامہ قزوینی اپنے مرتبہ دیوان حافظ کے مقدمے میں رقمطراز ہیں کہ:

> چون نسخۂ خلخالی که در ۸۲۷ کتابت شده، ظاهراً تا نسخهٔ قدیمتری از آن بدست نیاوره، آنرا باید قدیم ترین نسخ موجـــودهٔ تاریخ دار دیوان حافظ در دنیا محسوب داشت، لهذا منخود را ملتزم و مقید کردم که در خصوص کمیت اشعار یعنی از لحاظ عدهٔ غزلیات و عدهٔ ابیات هر غزلی از ابتدا تا انتهای کتاب، فقط و منحصراً همان نسخه را اساس

کار خود قرار دهم و هرچه در آن نسخه موجود است . . . . تماماً بدون زیاده و نقصان آنها را چاپ کنم و هرچه در آن نسخه موجود نیست خواه غزلیات مستقل و خواه ابیات متفرقهٔ بعض غزلها یا غیر ذلک آنها را مطلقاً کالعدم انگاشته بکلی از آن صرف نظر نمایم زیرا که چون این نسخهٔ (خلخالی) نسخهٔ کامل تمامی است از دیوان خواجه و خلاصه و انتخابی از آن نیست، پس هرچه درین نسخه نیست باحتمال بسیار قوی بلکه تقریباً بنحو قطع و یقین الحاقی و اشعار دیگران است که بعدها در دیوان خواجه داخل کرده اند.

نسخهٔ خلخالی سے جو ۸۲۷ ھجری کا مکتوبہ ہے، بعض قدیمتر خطی نسخے دستیاب ہوچکے ہیں اور ان میں سے تین نسخوں کی اشاعت پروفیسر نذیر احمد کی تحقیقی کاوشوں کی مرہون منت ہے۔ ان نو دریافت خطی نسخوں میں حافظ کا بہت سا ایسا کلام ملتا ہے جو نسخهٔ خلخالی میں موجود نہیں اور چونکہ یہ کلام قدیمتر اور معتبر نسخوں میں شامل ہے، اس لیے ہم اسے صرف یہ سمجھ کر کہ نسخهٔ خلخالی میں وہ موجود نہیں، غیر معتبر اور الحاقی نہیں کہہ سکتے۔

دلچسپ حقیقت یہ ہے کہ جیسے جیسے دیوانِ حافظ کے قدیم نسخوں کا پتا چلتا جارہا ہے ویسے ویسے اس عالمگیر شہرت کے فارسی شاعر کے کلام کے بارے میں جہاں نئی اطلاعات بہم پہنچ رہی ہیں وہاں اس کے کلام کی ترتیب میں نئے نئے مسائل بھی پیدا ہوتے جارہے ہیں۔

اسی صورت حال کے پیش نظر راقم نے فہرست نسخه‌های خطی و چاپی دیوان حافظ میں یہ التزام کیا ہے کہ بعض اہم اور قدیمتر مخطوطات کا نہایت تفصیل سے ذکر کیا ہے۔ غزلیات کی تعداد لکھی ہے۔ اگر کوئی غزل دیوانِ حافظ کے اہم مطبوعہ نسخہ میں موجود نہیں اور ایک خطی نسخے میں درج ہے، اس کی نشاندھی کردی ہے۔ اسی طرح مقطعات، رباعیات اور قصاید کی تعداد بھی درج کی ہے۔ مقصود یہ ہے کہ جب دیوان حافظ کا منقح اور کامل نسخہ شائع کیا جائے تو یہ

فہرست اس امر میں مدد کرے کہ حافظ کا کونسا کلام کس کس نسخہ میں موجود ہے۔

مولانا آزاد عربک اینڈ پرشین ریسرچ انسٹی ٹیوٹ راجستان میں دیوانِ حافظ کا ایک غیر مورخ نسخہ موجود ہے۔ یہ نسخہ ناقص الطرفین بھی ہے اور اس شعر سے شروع ہوتا ہے:

مرا بمدی خود مرا از قید هستی   چو بیهودی پیا بی جام می را

یہ حافظ کی اس غزل کا شعر ہے جو اس کے بیشتر مطبوعہ نسخوں میں نظر نہیں آتا۔

دیوان حافظ کی فہرست سازی کے دوران اس دوسری دلچسپ صورت حال کا علم بھی ہوا کہ نیشنل میوزیم، نئی دہلی میں دیوان حافظ کا ایک نہایت دیدہ زیب خطی نسخہ موجود ہے۔ یہ مطلا اور مذہب بھی ہے۔ اس پر سال کتابت ۷۹۵ درج ہے۔ دیوان حافظ کے اس مخطوطے کو سب سے پہلے استاد گرامی پروفیسر امیر حسن عابدی نے متعارف کرایا۔ آپ نے یہ اطلاع دی ہے کہ کبھی کبھی اعداد لکھنے کے مروجہ طریقہ کے برخلاف بھی اعداد لکھے جاتے تھے۔ یعنی ۷۹۵ کو ۵۹۷ پڑھا جائے گا۔

دیوان حافظ کے ایک قلمی نسخے سے جو ہمدرد یونیورسٹی کی لائبریری میں موجود ہے، یہ علم ہوا کہ حافظ کے دیوان کو اس کے دیوان کے دوسرے مختلف نسخوں کی مدد سے مرتب کرنے کی کوشش اس بیسویں صدی سے قبل بھی کی گئی تھی، حالانکہ کسی متن کو باقاعدہ اس کے مختلف نسخوں کی مدد سے ترتیب دینے کا کام ہماری اس بیسویں صدی میں شروع ہوا ہے۔ اس نسخے کی خصوصیات درج ذیل ہیں جنہیں فہرست میں واضح کردیا گیا ہے:

بعض جگہ اختلاف نسخ متعلقہ الفاظ کے نیچے درج کئے گئے ہیں۔ اگر ایک مصرعہ میں اختلاف نسخ کی تعداد زیادہ ہے تو وہ پورا مصرع درج کردیا گیا ہے۔

بعض الفاظ و اصطلاحات کی تشریح حاشیہ پر کی گئی ہے۔

نہایت احتیاط و توجہ سے کتابت کیا گیا ہے اس لیے کتابت کی غلطیاں مشکل ہی سے نظر آتی ہیں۔

بعض غزلیں حاشیہ پر نقل ہوئی ہیں جو اس بات کی طرف اشارہ کرتی ہیں کہ غالباً بعد میں کسی دوسرے نسخے کی مدد سے اضافہ کی گئی ہیں۔

فارسی غزلیات میں حافظ کے مصرعوں کا فارسی ترجمہ نیچے ہی دیدیا گیا ہے۔

دیوان حافظ کا یہ قلمی نسخہ غزلیات، قطعات اور رباعیات پر مشتمل ہے۔

دیوان حافظ کے قلمی نسخوں کی فہرست سے معلوم ہوتا ہے کہ معروف کاتبوں نے دیوان حافظ کے نسخے تیار کئے تھے۔ ظاہر ہے کہ ایک اہم اور ہر دلعزیز کتاب کی خوشنویسی خود ایک کاتب کے لیے زندگی جاوید کا سبب ہے۔ فتح محمد ولد ملا صاحب، پیر حسین کاتب، اصیل الدین، علی میر، میرک، پیر محمد، عنایت اللہ شیرازی، شاہ محمد، میرزا احمد قزوینی، محمد حسین انجو، پایندہ محمد استرعجی کابلی، فرخ بیگ بلخی، یار محمد بن محمد یوسف نسفی، سید رستم علی بخاری، ہیرا لال پنڈت، سورج رام پنڈت، نوام بن محمد شیرازی، سلطان محمد نور الکاتب وغیرہ کے نام دیوان حافظ کے قلمی نسخوں میں ملتے ہیں۔ ان میں سے بیشتر کاتبوں کے حالات معلوم نہیں ہوسکے۔ البتہ پیر حسین الکاتب شیراز کے رہنے والے تھے۔ دیوان حافظ کے علاوہ ان کے کتابت کردہ دو خطی نسخے سالار جنگ میوزیم میں موجود ہیں۔ خمسۂ نظامی کا ایک مصور نسخہ آپ ہی کی کوششوں سے تیار ہوا اور دوسرا دیوان حسن مصور ہے۔ ان کے مختصر حالات زندگی گلستانِ ہنر (ص نوزدہ) میں درج ہیں۔ دیوان حافظ کے خطی نسخے ہندستان کے مختلف علاقوں میں تیار کرائے گئے جس سے پتہ چلتا ہے کہ دیوان حافظ ہندستان میں کسی ایک علاقے ہی میں توجہ کا مرکز نہیں تھا، بلکہ سارے ہندستان میں اس کے طالب موجود تھے اور اپنی ضرورت و خواہش کے مطابق اس کے نسخے تیار کراتے تھے

ا۔ برہانپور، حیدرآباد، احمدآباد، محلہ بیگم پورہ اورنگ آباد، دہلی یا شاہجہان آباد، ملتان، عظیم آباد، قصور، ساوں، جونپور، پوکر پرگنہ سرس وغیرہ

ہندوستان کے ایسے علاقے ہیں جہاں پر دیوان حافظ کے قلمی نسخے تیار کرائے گئے تھے اور آج ہماری لائبریریوں میں محفوظ ہیں۔

دیوان حافظ کے انتخابات بھی ہندوستان میں کرائے گئے۔ کم از کم ۱۶ قلمی نسخے ایسے ملتے ہیں جن میں حافظ کے کلام کا انتخاب موجود ہے۔ بعض انتخابات صرف غزلوں پر اور بعض غزلوں، رباعیوں اور قطعات پر مشتمل ہیں۔ حافظ کی غزلیات کا سب سے قدیم مورخ انتخاب ۸۱۳ ہجری میں کیا گیا۔ اس میں حافظ کی ۴۷ غزلیں شامل ہیں۔ یہ غزلیں کسی خاص ترتیب سے مرتب نہیں کی گئی ہیں۔ یہ انتخاب بھی پروفیسر نذیر احمد کی عالمانہ کوششوں سے شائع ہو گیا ہے۔

انتخاب غزلیات حافظ کا ایک نسخہ دسویں صدی ہجری سے متعلق ہے۔ اس کی کتابت سلطان محمد نور الکاتب نے کی ہے۔ مولانا سلطان محمد ابن مولانا نوراللہ اپنے دور کے ایک معروف کاتب تھے۔ یہ مولانا سلطان علی (م : ۹۲۶ھ) کے مشہور شاگرد ہیں، نہایت خوبصورت خط کے مالک تھے۔ صاحب مراۃ العالم (ج ۲، ص ۹۷) کے بقول سلطان محمد کا تعلق میر علی شیر نوائی سے تھا اور یہ نستعلیق خفی لکھنے میں استاد کا درجہ رکھتے تھے۔

ہندوستان میں کلام حافظ کو سمجھنے اور سمجھانے کی کوشش بھی بہت پہلے شروع ہو گئی تھی۔ سیف الدین ابوالحسن عبدالرحمان ختمی لاہوری نے مرج البحرین نام کی ایک شرح لکھی جس میں کلام حافظ کے الفاظ اور اصطلاحات کی وضاحت کی اور اس کے بعد کلام حافظ کی ایک مبسوط شرح تحریر کی۔ سیف الدین ابوالحسن عبدالرحمٰن متخلص بہ ختمی لاہور کے رہنے والے تھے۔ ان کے والد سلیمان کا ۱۰۲۱ھ میں انتقال ہوا۔ ختمی نے اوایل میں اپنے دادا سے کسب علم کیا۔ دادا کی وفات کے بعد وہ ۹۹۹ھ میں اپنے چچا کے لڑکے شیخ مسود کے پاس گوالیار آگئے۔ جس وقت وہ گوالیار سے لاہور لوٹ رہے تھے تو انہوں نے مرقد شیخ محمد غوث گوالیاری کی تعریف میں ایک موثر قصیدہ لکھا۔ ۱۰۲۱ھ میں وہ برہان پور میں مقیم تھے۔ ختمی کے اظہارات سے معلوم ہوتا ہے

کہ انہوں نے تمام ہندستان کی سیاحت کی تھی. ختمی نے مکمل دیوان حافظ کی شرح نہیں لکھی ہے بلکہ غــزلوں کے صرف مشکل اشعار کی عارفانہ انداز میں توضیح و صراحت کی ہے. یہ شرح ۱۰۲۶ ھ میں پایۂ تکمیل کو پہنچی جب جہانگیر تخت سلطنت پر رونق افروز تھا ختمی نے یہ شرح جہانگیر کے بجائے شاہجہاں کو تقــدیم کی. اس شرح کے کم از کم چھے نسخے ہمیں مختلف کتبخانوں میں ملتے ہیں. اس کے علاوہ محمــد سعد، عبداللہ الخلیفہ الخویشگی الحسینی قصوری متخلص بہ عبدی، محمد افضل سرخوش الہ آبادی، بہلول کول بن مرزا خان البرکی ثم جالندھری مرید سید بھیکہ، مرزا غلام علی بیگ، محمد بن محمد الدارابی، مظفر حسین بن خان محمد اور ملا طغرا مشہدی وہ دوسرے دانشور ہیں جنہوں دیوان حافظ کی مکمــل یا اس کے بعض مشکل ابیات کی شرح لکھی ہے. ان تمام شرحوں کے متعدد قلمی نسخے ہمارے کتب خانوں میں محفوظ ہیں.

ان شرحوں کے علاوہ، دیوان حافظ کی فرہنگیں بھی ہندستان میں تیار کی گئی ہیں. اصطلاحات قوانین تصوف دیوان حافظ، فرہنگ دیوان حافظ از میر محمد اعظم، فرہنگ دیوان حافظ از مولوی محمد سعد عظیم آبادی، فرہنگ لغات دیوان حافظ از بہلول کول بن مرزا خان البرکی وہ چند فرہنگیں ہیں جو کلام حافظ سے متعلق ہمارے ملک میں ترتیب دی گئیں اور مختلف کتب خانوں میں آج بھی محفوظ ہیں. دیــوان حافظ سب سے پہلے ۱۲۰۰-۱۲۰۶ ھ میں کلکتہ سے مسٹر جانسن کے حکم پر میرزا ابو طالب لندنی کی تصحیح کے ساتھ شائع ہوا تھا. اس کے بعد دیوان حافظ کی ۱۵ ایسی اشاعتوں کا فہرست میں ذکر کیا گیا ہے جن پر تاریخ طباعت موجود ہے. اس کے علاوہ ۱۲ اشاعتیں ایسی بھی ملتی ہیں جن پر سال طباعت موجود نہیں.

• • •

کتابی دُنیا

«خیالاتِ اقبال» ایک مطالعہ

مصنف : ڈاکٹر طیب انصاری

تبصرہ نگار : استاد غلام رسول، شعبۂ اردو،
شریمتی وی۔ جی۔ ویمنس کالج، گلبرگہ

پچھلے چند برسوں میں اقبال پر کچھ ایک گرانقدر کتابیں شائع ہوئی ہیں۔ ہندوستان اور پاکستان میں اقبال پر شائع ہونے والی کتابوں اور رسالوں کے ذریعہ جو تحقیقات سامنے آئی ہیں اُن میں چند ایک کو چھوڑ کر باقی کے یہاں تنوع نسبتاً کم اور یکسانیت زیادہ پائی جاتی ہے۔ لیکن ڈاکٹر طیب انصاری کی تصنیف «خیالاتِ اقبال» ان سب سے یکسر جدا ہے، اس میں یکسانیت کے ساتھ تنوع بھی پایا جاتا ہے۔

ڈاکٹر طیب انصاری وہ قابل قدر نقاد ہیں جنہوں نے صانع ازل سے کسبِ فیض اور ادراکِ معنیٰ کے لئے قابل دماغ پایا ہے۔ انکی موجودہ تصنیف «خیالاتِ اقبال» کو میں نے جستہ جستہ مقامات سے دیکھنے کی کوشش کی ہے۔ اقبال نے اپنے کلام سے لامحدود ذخائر کو ڈھیر کردیا ہے لیکن جناب طیب صاحب نے ان ذخائر کو ایک اور ضابطہ اور نظام کے تحت ترتیب دیا ہے ان کے تجویز کردہ عنوانات میرے قول کی تصدیق کریں گے۔ رشتۂ فکر، مقصد شعر، وطنیت، جاوید اقبال، سیاست، ذاتِ رسالت، حضرتِ انسان اور تلاش آدم اس قسم کے عنوانات ہیں جن کے متعلق اقبال نے فارسی اور اردو شاعری میں مختلف مقامات پر مختلف اشعار کہے ہیں۔ لیکن یہ امر قابلِ صد تحسین ہے کہ ان اشعار تابدار کو مسلسل غور و خوض کے بعد عنوانات مختلف قائم کرتے ہوئے طیب انصاری نے ایک باضابطہ اور منظم شکل میں پیش کردیا ہے، یوں ایک ایسا طریقہ ہے جس سے موجودہ اور آئندہ نسلوں کو معلوم ہوسکے گا کہ اقبال کے وہ کونسے مخصوص اور معرکۃ الآراء جذبات و احساسات ہیں جن کا اظہار اُس نے اپنی زندگی کے مختلف اوقات میں کیا ہے۔ اور جنہیں وہ قوم کے فکری، عملی یا معاشرتی پہلوؤں کی اصلاح کے لئے نہایت ضروری سمجھتا ہے۔

«خیالاتِ اقبال» جیسی بھی ہے اُنکی کاوشوں کا ثمر ہے۔ اس میں کہیں کہیں جھول بھی ہے تو اسقدر کہ خوبیاں خامیوں پر غالب ہیں۔ لیکن ایک بات قابلِ غور ہے کہ اس کتاب کا سرِ ورق جسقدر سنجیدہ غور و فکر کی دعوت دیتا ہے اُس سے کچھ زیادہ اندرونی مضامین چونکا دینے والے اور عقل کو جھنجھوڑنے والے ہیں۔ ڈاکٹر طیب انصاری نے اپنے مضمون «سیاست» میں بعض حوالوں کے ذریعہ اس بات کی کھلی نشاندہی کی ہے کہ تقسیم ہند کا تخیل و تصور اقبال نے کبھی پیش نہیں کیا اور اس غلط فہمی کو اُنہوں نے بڑی خوبصورتی اور واضح دلائل کے ساتھ پیش کیا ہے البتہ فلسطین کے متعلق نظریات جو ۱۹۱۱ ع سے شروع ہوئے اور جس کی ابتداء طرابلس اور بلقان کے دلدوز واقعات سے ہوئی جس سے علیگڑھ کے نوجوان طلبہ بہت زیادہ متاثر ہوئے پھر زوالِ خلافت اور ترکوں کی اُفتاد کا شعوری طور پر مصنف نے کہیں تذکرہ نہیں کیا صرف اس کی دھندلی سی تصویر پیش کرنے کی کوشش کی ہے۔

اقبال کی شخصیت اور شاعری پر اب تک جو کام ہوا ہے اس میں روحِ اقبال، مقامِ اقبال، رموزِ اقبال، فکرِ اقبال اور حکمتِ اقبال اپنی مثال آپ ہیں، میں «خیالاتِ اقبال» کو بھی اسی سلسلے کی ایک اہم کڑی تصور کرتا ہوں جو آنے والی نسلوں کے لئے ایک سنگ میل ثابت ہوگا کیونکہ ڈاکٹر طیب انصاری نے اقبال کو ایک مختلف اور منفرد انداز سے نہ صرف سمجھنے بلکہ سمجھانے کی کوشش کی ہے۔ اقبال کا تفکر بڑا انقلابی ہے انہوں نے کبھی کسی سے یہ نہیں کہا کہ اپنا مذہب بدلو لیکن ہم اقبال کو محدود کردیتے ہیں۔ اسی لئے ہمیں اقبال کو سمجھنے میں دشواری ہوتی ہے، مصنف نے اس نکتہ کا بڑی گہرائی اور گیرائی کے ساتھ مطالعہ کیا ہے اور اس امر کو واضح کرنے کی کوشش کی ہے کہ ملک کی تقسیم کا ذمہ دار اقبال کو کیوں قرار دیا جاتا ہے۔ تقسیم ہند کے بعد اقبال کا نام لینا بھی جرم سمجھا جاتا تھا لیکن آج وہ بات نہیں ہے۔ سارے حالات بدل چکے ہیں اور اقبال پوری عظمت کے ساتھ واپس آرہا ہے۔

علم کی وہ چنگاری جو ڈاکٹر طیب انصاری کی اولین تصنیف «تحریر و تنقید»

میں سُلگ چکی تھی ان کی پندرھویں تصنیف «خیالاتِ اقبال» میں شعلہ بن کر بھڑک اُٹھی ہے۔ اور جس طرح انکی چودھویں تصنیف «داستانِ ادب گلبرگہ» آسمان ادب پر چودھویں کا چاند بن کر جگمگا رہی ہے اُسی طرح اُن کی پندرھویں تصنیف بھی آسمانِ ادب پر نصف النہار کے سورج کی طرح چمکتی رہے گی اور اس موقع پر میں بڑے وثوق کے ساتھ یہ کہہ سکتا ہوں کہ مصنف نے چند ہی دنوں میں تنقید کے میدان میں اپنا لوہا منوالیا ہے

ڈاکٹر طیب انصاری نے «خیالاتِ اقبال» کا جائزہ وطن، نسل، ماحول، تعصبات کی تنگ نظری سے اوپر اُٹھ کر لیا ہے یہی وجہ ہے کہ اس میں وقار، اعتدال اور توازن پایا جاتا ہے۔ ڈاکٹر غلام دستگیر نے اپنے دیباچہ میں خیالات اقبال سے متعلق بڑی اچھی بات کہی ہے انھوں نے کہا ہے کہ «طیب صاحب نے تلاش آدم میں اقبال کی گہری اور شوخ آمیز جستجو اور اسکی مختلف تعبیروں کو پُر اثر انداز میں پیش کرنے کی کوشش کی ہے۔ ان مضامین کے مطالعہ سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ «وہ مستند ہے مرا فرمایا ہوا» کا دعویٰ نہیں کرتے اور یہی اُن کے فن کا کمال ہے۔

ڈاکٹر طیب انصاری نے اس کلیہ کو بڑی خوبی سے نبھایا ہے کہ دنیا کتنی ہی تیزی سے کیوں نہ بڑھے انسان کا ذہن ہمیشہ اُس سے آگے ہوتا ہے۔ انہوں نے اپنے مضمون «وطنیت» میں اقبال کے جذبۂ وطنیت کی بڑی خوبی سے ترجمانی کی ہے وہ لکھتے ہیں۔ اقبال نہ دراصل ہندوستانی شاعر ہیں اور نہ پاکستانی بلکہ وہ آفاقی نقطۂ نظر کے حامل شاعر ہیں اس لئے اقبال کی تلاش ہندوستان یا پاکستان میں نہیں بلکہ اس مرد آفاق کو کائنات کی وسعتوں میں تلاش کرنا چاہئے۔

ڈاکٹر طیب انصاری کے مضامین نہ صرف چونکا دینے والے ہیں بلکہ چند مضامین اپنے اندر تضاد بھی رکھتے ہیں۔ میں چند مثالیں یہاں قارئین کی دلچسپی کے لئے پیش کرتا ہوں۔ رشتۂ فکر میں ایک جگہ وہ لکھتے ہیں «اگر اقبال پر غالب کا کوئی احسان ہے تو یہ کہ غالب کے اثر نے ان کی شاعری کو ایالی کھچڑی بننے سے بچا لیا»۔ مقصد شعر میں ایک جگہ لکھتے ہیں «بعض نقادوں نے غالب

صدی میں خوب پیسہ بٹورا اور غالب پر بے شمار کتابیں لکھ ڈالیں اور جب اقبال کا نمبر آیا تو اقبالیات کے مختلف پہلوؤں کو اپنی دانست میں اجاگر کیا اور ماہرِ اقبالیات کہلائے ۔ اصل میں یہ پیشہ ور نقاد ہیں جن کا نہ تو کوئی نقطۂ نظر ہے اور نہ ضمیر"۔ پھر آگے ایک جگہ لکھتے ہیں "گو فی زمانہ مسلم قائدین عجب قسم کی دو عملی کا شکار ہیں ایک طرف تو وہ اسلامی معاشرہ کی تشکیلِ نو کی بات کرتے ہیں اور شرعی قوانین کو نافذ کرنے کی کوشش کرتے ہیں تو دوسری طرف قرآنی احکامات کی پابندی نہیں کرتے مسلمانوں کی سیاسی زندگی کا یہ عجیب المیہ ہے کہ ایسے ہی افراد کے ہاتھوں میں مسلمانوں کی حکومتیں کھلونا بنی ہوئی ہیں۔ ان مثالوں میں انہوں نے مسلم قائدین کی سیاسی دو عملی اور اسلامی مملکتوں کے نانا شاہیوں پر بڑے ہی تیکھے انداز میں طنز کئے ہیں جو نشتر کی طرح دلوں چبھتے ہیں اور ہونٹوں پر معصوم سی مسکراہٹ پھیلاتے ہیں، ان نظریات سے کہیں کہیں طیب صاحب کی شکستگی کا بھی اظہار ہوتا ہے لیکن اس کے باوجود مجھے یہ کہنے میں تامل نہیں بلکہ فخر ہے کہ جس طرح بانگِ درا کا اقبال ضربِ کلیم میں عظیم تر اور بالِ جبریل میں عظیم ترین نظر آتا ہے اُسی طرح تحریر و تنقید کا مصنف طیب انصاری "داستانِ ادبِ گلبرگہ" میں عظیم تر اور "خیالات اقبال" میں عظیم ترین نظر آتا ہے۔

ڈاکٹر طیب انصاری کا علم اور اُن کا تجربہ ان کا وہ ذخیرہ ہے جسے ان کے ذہن نے پوری قوت کے ساتھ "خیالاتِ اقبال" میں اُبھارنے کی کوشش کی ہے تاکہ ایک عظیم فن پارہ منظرِ عام پر آسکے۔ یہی وجہ ہے کہ اقبال کی شخصیت اور شاعری سے متعلق جو نتائج انہوں نے اخذ کئے ہیں وہ باوزن ہیں اور صحیح سمت اور صحیح نتائج کی نشاندہی کرتے ہوئے دکھائی دیتے ہیں۔ اور نئی نسل کے ذہن میں اقبال کی جو نئی بنائی تصویر ہے اس کو ایک نئی تصویر میں بدلنے کی جرأت طیب صاحب نے کی ہے۔ کہا جاسکتا ہے کہ یہ دراصل ایک کوشش ہے اقبال کو از سرِ نو پڑھنے اور سمجھنے کی۔

ہر شعبۂ فکر و فن میں میلانات و نظریات کا تنوع پایا جاتا ہے۔ یہ تنوع فطرت کا

تقاضہ ہے انسان کی سرشت بھی اس سے مستثنیٰ نہیں۔ طبیعت جدا جدا، مزاج الگ الگ، خیالات متفرق پھر بھی جلووں کی کثرت میں وحدت کو ڈھونڈ نکالنا کچھ آسان کام نہیں صرف بصارت اور بصیرت کی ضرورت ہے۔ ڈاکٹر موصوف نے اقبال کے انہی فکری پہلوؤں کو اک نئے انداز سے پیش کرکے اپنی بصیرت کا ثبوت دیا ہے۔ لیکن فنی سطح پر اقبال کی نظموں میں جو انفرادیت ملتی ہے اس کے واضح اشارے بھی ملتے۔ لفظیات و تراکیب، تشبیہات و استعارات اور علامات کا بڑا حصہ انکی دینی بصیرت اور مذہبی اعتقادات کی پیداوار ہے اور اسی لئے اُن کے یہاں مذہبی شعور کے واسطے سے اک نئی شعــری جمالیات وجود میں آئی ہے، غرض کہ اقبال کا نظریۂ فن و ادب ان کے تصورِ دینی سے عبارت ہے۔ میرا خیال ہے کہ اقبال کی شاعری کے فنی پہلوؤں کا جائزہ بھی اسی قدر سنجیدگی سے لیا جانا چاہئے جس قدر کہ ان کے فکری پہلوؤں کا جائزہ لیا جاتا ہے۔ اقبال کا نثری ادب بھی اردو میں ایک گراں بہا اضافہ ہے ان کے خطوط ان کے دردمندانہ اور سنجیدہ خیالات کا بہترین عکس ہیں ڈاکٹر طیب انصاری نے اقبال کے خطوط کی روشنی میں ان کے خیالات کا جائزہ لینے کے لئے اپنے قلم کو جنبش تو دی لیکن روانی کا فقدان نظر آتا ہے۔

اقبال کے فکری ادب میں مغرب کی گل کاری ہر سطح پر جلوہ گر نظر آتی ہے انہوں نے اک بھگ ۲۵ مشاہیر ادب اور فلسفیوں کے نظریات و تصورات سے بھرپور استفادہ کیا تھا، یوں تو اکثر نقادوں نے اقبال کے مغربی اثرات کی نشاندہی کی ہے مگر اس سلسلہ میں کوئی مربوط اور منظم کوشش نہیں کی ہے میرا خیال ہے کہ طیب صاحب بھی انہی نقادوں میں شامل ہیں، دنیا کے بڑے سے بڑے شاعر کو لے لیجئے اسکی ذہانت کے تار و پود میں خاصہ حصہ ایسا بھی ملیگا جو کسی نہ کسی اثر کا مرہونِ منت ہے۔ چراغ سے چراغ جلتا ہے اس میں بے شمار مفکروں کی تجلیات ملتی ہیں اقبال کی شاعری کا جلال و جمال جہاں اسلام کا مرہونِ منت ہے وہیں ان کا فکر و فن مغرب کا بھی خوشہ چین ہے۔

مجموعی طور پر ڈاکٹر طیب انصاری کی تصنیف "خیالاتِ اقبال" ایک مشعل

راہ ہے جو نہ صرف اردو تنقید کے راستے کو روشن کرتی ہے بلکہ اقبال کی شخصیت اور شاعری کے پوشیدہ جوہر کو بھی بے نقاب کرتی ہے ۔

ہمیں ڈاکٹر طیب انصاری کا شکریہ ادا کرنا چاہئیے کہ ان کی کاوش سے آج ایک حیات افروز ، مفید اور جامع کتاب « خیالات اقبال » ہمارے سامنے آئی ہے ۔ اس تصنیف کی ہم جتنی بھی قدر کریں کم ہے ۔ ڈاکٹر طیب انصاری کی یہ تصنیف عام نقائص سے پاک اور بلند ہے ۔ فاضل مصنف کو علم و حکمت کے مطالعہ سے خاص شغف ہے ۔ اور ان کی تحریر میں بجائے خود قابلِ قدر روانی اور زور پایا جاتا ہے ۔ انکی تحریر جگہ جگہ حکیمانہ خیالات سے لبریز ہے جن کی وجہ سے انکی نثر بھی اکثر جگہ شاعرانہ خصوصیات کی حامل بن گئی ہے ۔ اقبال جیسے مشکل پسند شاعر اور فلسفی کو سمجھ کر اس کے کلام کا ایسا بصیرت افروز تعارف اقبال کے مداحوں کے سامنے پیش کرنا بجائے خود ایک غیر معمولی ہمت کا کام ہے ۔

میں « خیالاتِ اقبال » جیسی اہم تصنیف پر ڈاکٹر طیب انصاری کی خدمت میں پر خلوص مبارکباد پیش کرتا ہوں ۔ اور اُمید کرتا ہوں کہ ملک و بیرونِ ملک کا علم دوست طبقہ ان کی اس بیش بہا تصنیف کا پوری گرم جوشی سے استقبال کریگا ۔

●

Edited by Prof. Nizamuddin S Gorekar, MA, PhD, DLitt
Director, Anjuman-i-Islam Urdu Research Institute, Bombay-400 001
Pudlished by Mr Abdul Majeed Patka, B. Com (Hons)
General Secretary, Anjuman-i-Islam, Bombay-400 001 &
Printed by him from Adabi Printing Press
Saboo Siddik Polytechnic, 8, Shepherd Road, Bombay-400 008

مجروح سلطان پوری ـ شخص و شاعر

(مصنف : ڈاکٹر آدم شیخ)

تبصرہ نگار : ڈاکٹر حامد اللہ ندوی ، ممبئی ۱

کتاب کا موضوع جیسا کہ اس کے نام سے ظاہر ہے مجروح سلطانپوری کی شخصیت اور شاعری ہے ۔ عرضِ حال میں فاضل مصنف نے لکھا ہے کہ : "مجروح سلطانپوری تقریباً پچاس سال سے اردو غزل کی دنیا پر چھائے ہوئے ہیں اور آج وہ ہندو پاکستان کے سب سے ممتاز غزل گو تسلیم کئے جاتے ہیں لیکن یہ امر تعجب خیز ہے کہ آج تک مجروح کی شخصیت اور فکر و فن کے تعلق سے اچھی یا بُری کوئی تصنیف منظر عام پر نہیں آئی ، شاید اسی کمی کے احساس نے انھیں اس کتاب کے لکھنے پر آمادہ کیا ۔

یہ قابلِ قدر کتاب پانچ ابواب پر مشتمل ہے ۔ فرد حیات ، کج کلاہی ، نمود فن ، شانِ نزول اور احتساب ۔ فرد حیات میں مجروح کے حالات زندگی ہیں جس کو مصنف نے خود مجروح کی مدد سے مرتب کیا ہے ۔ کج کلاہی میں مجروح کی شخصیت پر روشنی ڈالی ہے ۔ نمود فن میں مجروح کی شاعری کا سیر حاصل جائزہ ہے ۔ شانِ نزول میں مجروح کے بعض اشعار کا پس منظر ہے اور احتساب میں مجروح کی شاعری سے متعلق نامور ادیبوں اور نقادوں کی رائیں ہیں ۔

مجروح کا سرمایۂ غزل چالیس پچاس غزلوں سے زیادہ نہیں ، اور یہ غزلیں بھی انہوں نے ایسے زمانے میں لکھی تھیں جب ترقی پسندی کا طوفان پوری دنیا کو اپنے گھیرے میں لے چکا تھا پرانی قدریں سکتہ کی حالت میں تھیں ۔ ہر طرف صرف نظم کا بول بالا تھا اور غزل برسر عام رسوا ہورہی تھی ۔ ایسے میں مجروح کا غزل کو سینہ سے لگائے رکھنا اور ترقی پسند دوستوں کی ناراضی کے باوجود ہر محفل ہر بزم میں اس کے گن گانا اک ایسا کام تھا جو اک باعزم اور جرأت مند شاعر ہی انجام دے سکتا تھا ۔ اور مجروح نے یہ کام انجام دیا ۔ انہیں کی مسلسل غزل سرائی کا نتیجہ ہے کہ آج غزل پھر سے ہر دلعزیز ہورہی ہے اور لوگ اس کو سننے کے لئے ہمہ تن گوش رہتے ہیں ۔ فاضل مصنف نے یہ کتاب لکھ کر اک

صحیح وقت پر اپنی طرف سے اور ہم سب کی طرف سے مجروح کو خراج عقیدت پیش کیا ہے۔

اس گراں قدر کتاب کے مصنف ڈاکٹر آدم شیخ اردو کے جانے مانے محقق اور ادیب ہیں۔ اُن کی پوری زندگی علم و ادب کی خدمت میں گـــزری ہے۔ وہ متعدد کتابوں کے مصنف و مولف ہیں۔ خاص کر ناول اور انشائیہ نگاری پر انہوں نے کافی قابل قدر کام کیا ہے۔ مرزا رسوا اور ناصر علی اُن کے دو پسندیدہ ادیب ہیں۔ وہ علمی و ادبی مضامین تو لکھتے ہی ہیں۔ انشائیہ نگاری اور طنز و مزاح میں بھی انہیں کمال حاصل ہے۔

زیر تبصرہ کتاب میں ڈاکٹر آدم شیخ نے اپنی ان ساری صلاحیتوں کا استعمال مجـــروح کی شاعری اور شخصیت کو، حقائق پر مبنی ایک دلکش انداز میں پیش کرنے میں بڑی خوبی سے کیا ہے۔ چونکہ یہ مجـــروح پر پہلی باقاعـــدہ کتاب ہے اس لئے امید ہے کہ یہ کتاب جلد ہی دوسرے ادیبوں اور مصنفوں کی توجہ کو بھی اپنی طرف مائل کرنے میں کامیاب ہوگی اور مجروح پر آئندہ بھی کام ہوتا رہے گا۔

• • •

،گردباد، پر ایک نظـــر

(مصنف: عـــزیز قیسی)

تبصرہ نگار۔ انیس لوکھنڈے، بمبئی ۱۱

عزیز قیسی کی زندگی مصائب و آلام کا مرقع تو نہیں تھی۔ لیکن اُن کی زندگی آزمائشی دور سے ضرور گـــذری ہے۔ اسی آزمائشی دور سے انہوں نے صـــبر و استقـــامت، قنـــاعت، استغنا اور بے نیازی کا سبق سیکھا۔ عزیز قیسی کو اس بات کا احساس ضرور تھا کہ عزت و احترام دولت میں مضمر نہیں۔ اس چیز کی وضاحت انہوں اپنی کتاب "گرد باد" کے دیباچہ میں کی ہے۔ لکھتے ہیں کہ:

« مجھے بچپن نے یہی سنا کہ دولت بدترین لعنت ہے۔ خودداری اور عزت نفس مرد کا سب سے بڑا جوہر ہے۔ قناعت، استغنا، ارباب اقتدار سے بےزاری اور بےتعلقی اصل کردار ہے۔ اپنے باپ کو متوسط طبقے کا فرد ہوتے ہوئے بھی « بے طبل و علم و ملک و مال » ہونے کے باوجود، معزز و محترم دیکھنے کے سبب میرا بھی یہ ایمان راسخ ہے کہ احترام و عزت کا تعلق دولت سے نہیں ـــــ

زمانہ ساز تھا قیسی نہ زر شناس مگـــــر
عزیز کیسے تھا جو شخص کامیاب نہ تھا　　　(ص ۱۱)

در حقیقت خودداری، قناعت، استغنا اصل کردار ہے۔ اس کی سب بڑی وجہ یہ ہے کہ جب تک انسان کو اپنے وجـــود کا احساس نہ ہوگا، تب تک وہ اپنی صلاحیتوں میں نکھار نہ لاسکے گا وہ اپنے اردگرد کے ماحول سے ناآشنا رہے گا، اور جو شاعر اپنے اردگرد کے ماحول سے ناآشنا رہے گا وہ مکمل طور پر اپنے معاشرہ کی عکاسی نہ کرسکے گا۔ اس کے خیالوں میں سطحیت پنہاں ہوگی اور یہ سطحیت شاعر کو بام عروج تک پہنچانے سے قاصر رہے گی اور یہ چیز سماج اور شاعر دونوں کے حق میں مضر ہوگی۔

عزیز قیسی کچھ عرصہ ترقی پسند تحریک سے وابستہ رہے اور اس تحریک کے زیر اثر کئی نظمیں بھی لکھیں، لیکن جلد ہی قیسی کو اس بات کا احساس ہوا کہ اس تحریک کے زیر اثر جو مقبولیت انہیں حاصل ہوئی ہے وہ سطحی ہے، لہٰذا اس تحریک سے کنارہ کشی اختیار کرنے میں قیسی نے عافیت سمجھی۔ ترقی پسند تحریک کے بعـــد جدیدیت کا دور شروع ہوا اور قیسی اس سے بھی کچھ عرصہ وابستہ رہے، لیکن جدیدیت میں بھی سطحیت دیکھ کر اس گروہ سے بھی کنارہ کشی اختیار کرلی۔ چنانچہ وہ لکھتے ہیں کہ:

« ترقی پسند تحریک کے زیر اثر لکھی جانے والی بیشتر تحریریں قاری اور سامع کی پسند ناپسند کے تابع ہو گئی ہیں اور « سیاسی پارٹیاں »

ضمیر کی آواز کو دبا دیتی ہیں جہاں مصلحت سامنے ہو چنانچہ ۵۶ ع میں وحید اختر اور عالم خوندمیری (مرحوم) کے ساتھ اور پھر ۵۹ ع میں باقر مہدی اور راجندر سنگھ بیدی (مرحوم) کے ساتھ میں نے ترقی پسند تحریک کی اس روش کی مخالفت کی۔ پھر جب جدیدیت کا دور دورہ شروع ہوا تو وہی احساس پھر ہونے لگا کہ پہلے ادب سامع اور قاری کا تابع تھا اب ناقد کا تابع ہوگیا ہے پھر ۶۷ ع میں (دلی کی دہن جدید کی کانفرنس میں) حسن نعیم اور دیوندر اسر کے ساتھ جدیدیت کے خلاف بولنا پڑا۔ اس طرح میں ادب کے دونوں، قابلِ ذکر گروہوں سے دور رہا۔» (ص ۱۲-۱۳)

عزیز قیسی نے دونوں گروہوں سے علیحدگی اختیار کر کے کہاں تک انصاف کیا یہ ہم کہہ نہیں سکتے، کیونکہ وہ ایک اُن کی اپنی ذاتی پسند تھی، لیکن ایک بات جو اس سے واضح ہوتی ہے، وہ یہ ہے کہ ایک فطری شاعر اپنا انداز اور اسلوب بھی منفرد رکھتا ہے، اور وہ جس چیز کو صحیح گردانتا ہے اُسی چیز کی ترجمانی اپنے اشعار میں کرتا ہے۔ قیسی بھی ایک فطری اور بے باک شاعر تھے۔ یہی وجہ ہے کہ وہ دونوں گروہوں کی پروا نہ کرتے ہوئے ایک الگ راہ کی طرف گامزن ہوئے۔

عزیز قیسی کو اگر ہم نظم کا شاعر کہیں تو زیادہ مناسب ہوگا۔ اُن کی غزلوں میں گہرائی نہیں، تغزل بھی نہیں ملتا ہے۔ سوز و گداز سے بھی قیسی کی غزلیں عاری ہیں۔ قیسی نے سنگلاخ زمینوں میں طبع آزمائی کی ہے لیکن قیسی کی سنگلاخ زمینوں میں وہ قادرالکلامی نہیں جھلکتی جو استاد شعراء اور اُن کے بعد کے بعض غزل گو شعرا کے یہاں ملتی ہے۔ کیونکہ اُن کی اکثر غزلیں فرمائشی ہیں۔ فرمائشی چیزوں میں آمد کی جگہ آورد لے لیتی ہے، جس کی وجہ سے شاعر کا فطری انداز مجروح ہوتا ہے۔ فرماتے ہیں:

«غزلیں میں نے بہت کہی ہیں۔ جتنی غزلیں اس مجموعے میں شامل ہیں شاید اس سے دو چند غزلیں میں نے کہی ہیں۔ اس زمانے میں جب

میں نظموں کے لئے مشہور تھا اور ادب میں نظم کا طوطی بولتا تھا۔
تب بھی میں نے غزلیں کہیں ہیں۔ مجھے یہ کہنے میں بھی کوئی عار
نہیں کہ اس زمانے کی بیشتر غزلیں فرمائشی ہیں » (ص ۱۴)

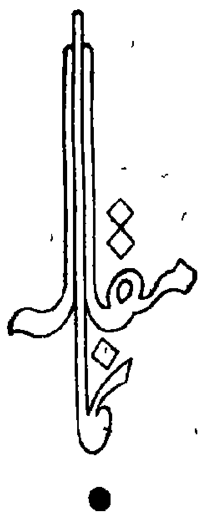
ہر نثر نگار یا شاعر شعوری یا لاشعوری طور پر کسی نہ کسی کو اپنا آئیڈیل تصور کرتا ہے۔ قیسی بھی اس چیز سے مستثنیٰ نہیں۔ آئیڈیل کا تصور نثر نگار یا شاعر کو ایک قسم کی توانائی بخشتا ہے اور نثر نگار یا شاعر کے ذہن میں نئی طرزِ ادا کو پنپنے میں مدد دیتا ہے۔

تقلید پرست شعراء کوئی نیا طرز یا ڈھنگ وضع نہیں کرسکتے، لیکن جو شاعر آئیڈیل کی روشنی میں اپنے شعور کو مغلوب نہیں ہونے دیتا وہ نئی طرزِ ادا اختیار کرنے میں کامیاب ہوتا ہے۔ قیسی نے نظیر اکبرآبادی، اقبال، جوش، میر انیس، اختر شیرانی، مخدوم، سردار جعفری، کیفی اعظمی، مجاز، مجروح، جاں نثار اختر وغیرہ کو بڑی عقیدت سے پڑھا ہے۔ اُن کے اسلوب، لہجے، ڈکشن کو لاشعوری طور پر قبول بھی کیا ہے، لیکن قبول کرنے کے ساتھ ساتھ اپنی انفرادیت بھی قائم رکھی ہے اور کسی فنکار کے لئے اپنی انفرادیت قائم رکھنا اُس کے عروجِ فن کا پتا دیتا ہے۔

قیسی نے مکالمہ نگاری کو بڑی سلاست و روانی سے برتا ہے، جس کی وجہ سے ڈرامائیت کا رنگ بھی پیدا ہوگیا ہے اور کچھ حد تک نفسیاتی تجزیہ اور داخلی کرب کا بھی پتا چلتا ہے۔ (ص ۵۴)

قیسی نے شعر کہے، افسانے لکھے، اسٹیج، ریڈیو کے لئے ڈرامے لکھے، فلموں کی کہانیاں، منظرنامے، مکالمے لکھے، تنقیدیں، تبصرے لکھے، غرض کہ ہر صنف میں طبع آزمائی کی لیکن قیسی لوگوں میں نظم کے خوش باش زندہ دل شاعر کی حیثیت سے زیادہ یاد رکھے جائیں گے۔

• • •



اسلامیات

اصلاحی ابو سفیان

محمد فرید وجدی اور اُن کے افکار

(معارف اعظم گڑھ، فروری ۱۹۹۴ع،
جلد ۱۵۳۔ شمارہ ۲، ص ۱۰۹۔۱۲۵)

انیسویں صدی کے مشہور مصری عالم فرید بیگ وجدی کے حالات زندگی اور اُن کی تصانیف کا تعارف، اُن کے مذہبی افکار کی وضاحت کے ساتھ۔

(معارف اعظم گڑھ، مارچ ۱۹۹۴ع،
جلد ۱۵۳، شمارہ ۳، ص ۱۸۰۔۱۸۹)

مذکورہ مقالہ کی دوسری قسط۔ اِس میں فرید وجدی کی چند اور اہم تصانیف کا تفصیلی تعارف ہے۔

اصلاحی ضیاء الدین

رابطہ ادب اسلامی کا دو روزہ مذاکرہ

(معارف اعظم گڑھ، مئی ۱۹۹۴ع، جلد ۱۵۳، شمارہ ۵، ص ۳۸٦۔۳۸۷)

حدیث نبوی کی ادبی و فنی خصوصیات پر دار العلوم بنارس میں اپریل ۹۴ع میں ایک دو روزہ مذاکرہ ہوا تھا۔ اِس میں اس کی تفصیل ہے۔

اصلاحی ضیاء الدین

رسول اکرم کی فصاحت و بلاغت اور آپ کے بعض موثر اسلوب۔ صحیح بخاری کی بعض احادیث کی روشنی میں

(معارف اعظم گڑھ، جون ۱۹۹۴ع،
جلد ۱۵۳، شمارہ ٦، ص ۴۰۵۔۴۲۴)

رسول اکرم کی فصاحت و بلاغت پر، بخاری کی بعض احادیث کی روشنی میں بحث۔

(معارف اعظم گڑھ، جولائی ۱۹۹۴ع،
جلد ۱۵۴، شمارہ ۱، ص ۵۔۳۳)

مقالہ کی دوسری قسط، رسول اللہ کی فصاحت و بلاغت کی مزید مثالیں۔

صدیقی خلیل عباس

ہندو مسلم تعلقات۔ چند بنیادی حقیقتیں

(معارف اعظم گڑھ، فروری ۱۹۹۴ع،
جلد ۱۵۳، شمارہ ۲، ص ۱۵۔۱۰۸)

ہندو مسلم تعلقات کا جائزہ، تاریخ، سیاست اور مغربی مفکرین کے افکار کی روشنی میں۔

(معارف اعظم گڑھ، مارچ ۱۹۹۴ع،

جلد ۱۵۳، شمارہ ۳، ص ۱٦۰-۱٦۹)

مذکورہ مضمون کی دوسری قسط، اس میں ہندستان کے سماجی، لسانی، علاقائی، معاشرتی حقائق کی روشنی میں ہندو مسلم تعلقات کا جائزہ لیا گیا ہے۔

فاروقی عبدالغنی

قرآن حکیم کا انگریز مترجم ـ محمد مارمڈیوک پکتھال ـ زندگی اور کارنامے

(تہذیب الاخلاق علی گڑھ، دسمبر ۱۹۹۳ع جلد ۱۲، شمارہ ۱۲، ص ۱۸-۲۵)

پکتھال کے حالات زندگی اور اُن کی دینی و سماجی خدمات کا تذکرہ۔

مومن عبدالرحمٰن

کتاب السرد والفرد فی صحائف الاحبار لابی الخیر احمد بن اسمعیل القزوینی ـ ترتیب و تعلیق مع انگریزی ترجمہ از ڈاکٹر محمد حمید اللہ

(معارف اعظم گڑھ، جولائی ۱۹۹۴ع، جلد ۱۵۴، شمارہ ۱، ص ۳۱-۳۴)

کتاب السرد والفرد کا شمار عہد صحابہ کے قدیم ترین مجموعہ ہائے احادیث میں ہوتا ہے۔ جس کا مخطوطہ سلیمانیہ لائبریری، استنبول میں محفوظ ہے۔ ڈاکٹر حمید اللہ نے اس کو ایڈٹ کرکے شائع کیا ہے۔ اس مقالہ میں اس شائع شدہ نسخہ کا تفصیلی تعارف ہے۔

ندوی سید غیاث الدین

من موہن کی باتیں ـ مولانا فضل رحمن گنج مرادآبادی کا ترجمہ قرآن مجید

(معارف اعظم گڑھ، مئی ۱۹۹۴ع، جلد ۱۵۳، شمارہ ۵، ص ۳۴٦-۳٦۰)

شاہ فضل رحمن گنج مرادآبادی کے حالات زندگی اور اُن کے ہندی ترجمہ قرآن مجید کا تفصیلی تعارف نمونوں کے ساتھ۔

ندوی حبیب ریحان خان

اخلاقِ نبوی کا ایک واقعہ

(معارف اعظم گڑھ، مئی ۱۹۹۴ع، جلد ۱۵۳، شمارہ ۵، ص ۳۲۵-۳۴۵)

اراشی بن عمرو بن غوث نامی ایک تاجر کو ابو جہل سے اس کے فروخت کردہ سامان کا پیسہ دلانے میں رسول اللہ نے اہل قریش کی مخالفت کے باوجود حسن اخلاق جرأت کے ساتھ کام کیا اس کی وضاحت۔

ندوی محمد اجتباء

ابو الولید محمد بن رشد

(البلاغ بمبئی، اگست ۱۹۹۴ ع، جلد ۵، شمارہ ۱، ص ۴۳-۴۵)

ابن رشد کے حالات زندگی اور اس کے کارناموں کا ذکر۔

الشیخ الرئیس ابو علی سینا

(البلاغ بمبئی، جولائی ۱۹۹۴ ع، جلد ۴، شمارہ ۱۲، ص ۳۷-۳۹)

ابو علی سینا کے حالات زندگی اور اس کی تصانیف کا تذکرہ۔

ابو نصر فارابی

(البلاغ بمبئی، جون ۱۹۹۴ ع، جلد ۴، شمارہ ۱۱، ص ۳۷-۳۹)

فارابی کے حالات زندگی اور اس کی تصانیف کا تذکرہ۔

امام ابو الحسن اشعری

(البلاغ بمبئی، مئی ۱۹۹۴ ع، جلد ۴، شمارہ ۱۰، ص ۳۱-۳۲)

اشعری کے حالات زندگی اور اُن کی دینی خدمات کا تذکرہ۔

ابو یوسف یعقوب بن اسحاق کندی

(البلاغ بمبئی، اپریل ۱۹۹۴ ع، جلد ۴، شمارہ ۹، ص ۲۹-۳۲)

کندی کے حالات زندگی اور اُس کی گوناگوں علمی خدمات کا ذکر۔

العز بن عبد السلام

(البلاغ بمبئی، فروری ۱۹۹۴ ع، جلد ۴، شمارہ ۷، ص ۴۵-۴۷)

العز بن عبد السلام کے حالات زندگی اور اُن کے دینی کارناموں کا تذکرہ۔

ادبیات

ادارہ آجکل

جذبی نمبر

(آجکل نئی دہلی، اگست ۱۹۹۴، جلد ۵۳، شمارہ ۱، ص ۲-۱۵)

یہ نمبر جذبی پر، مختلف مشاہیر کی آراء، تاثرات اور سوانح، تنقید و تجزیہ، تخلیقی و تنقیدی مضامین اور بعض دوسرے مقالات پر مشتمل ہے۔

ادارہ آجکل

اردو ڈرامہ نمبر

(آجکل نئی دہلی، اکتوبر ۱۹۹۴ع، جلد ۵۲، شمارہ ۱، ص ۳-۴۳)

اردو ڈرامہ کے مختلف پہلوؤں پر حسب ذیل ادیبوں کے مقالات۔

۱۔ حبیب تنویر ۲۔ وہیر رضوی
۳۔ محمد حسن ۴۔ اوپندر ناتھ اشک
۵۔ رام لال نابھوی ۶۔ رفعت سروش
۷۔ دیویندر اسّر ۸۔ موسیٰ مجروح
۹۔ جرنیت کور

آصف فرخی

کٹے ہوئے ہاتھ کی ملاحی۔ سریندر پرکاش سے گفتگو

(شب خون الہ آباد، اپریل مئی ۱۹۹۴ع، جلد ۲۸، شمارہ ۱۴۷، ص ۴۱-۵۲)

آصف فرخی کی سریندر پرکاش سے خود اُن کے اپنے افسانوں پر گفتگو۔

ابراہیم یوسف

اردو ڈراما ۱۹۹۰ع سے ۱۹۹۴ع تک

(کتاب نما دہلی، مارچ ۱۹۹۴ع، جلد ۳۴، شمارہ ۳، ص ۸-۲۰)

۹۰ تا ۹۴ع اردو ڈراموں کے جو مجموعے شائع ہوئے ہیں، اُن کا تعارف۔

اردو مثنویوں سے ماخوذ ڈرامے

(سب رس حیدرآباد، مارچ اپریل ۹۴ع، جلد ۵۶، شمارہ ۳-۴، ص ۶-۱۶، ۲۹)

انیسویں صدی میں پارسی تھیٹر نے جن اردو مثنویوں کو ڈراموں کے روپ میں استعمال کیا، ان کا جائزہ، اس میں شامل ہیں، سحر البیان، گلزار نسیم، زہر عشق اور متعدد دیگر مثنویاں۔

ارشد سراج

اردو کے سرپرست، والیان ریاست جھالاواڑ

(ہماری زبان نئی دہلی، ۱۵ جولائی ۹۴ع، جلد ۵۳، شمارہ ۲۷، ص ۸)

ریاست جھالاواڑ کے راجاؤں نے اردو زبان و ادب کی جو سرپرستی کی اس کا ذکر۔

اکبر حیدری کشمیری

اردو کا ایک نایاب رسالہ «ترقی حیدر آباد» سن ۱۹۲۲ع

(ہماری زبان نئی دہلی، ۸ مئی ۱۹۹۴ع، جلد ۵۳، شمارہ ۱۸، ص ۱-۲ اور ۶)

ترقی حیدرآباد کا تعارف جس کا ۱۹۲۲ع کا پورا فائل ادارہ ادبیات میں

محفوظ ہے۔

اقبال کے ایک اور استاد
علامہ شیخ عبدالعلی ہروی

(ہماری زبان نئی دہلی، ۸ جنوری ۱۹۹۴ ع، جلد ۵۳، شمارہ ۲، ص ۴)

مضمون کی چوتھی قسط، اقبال اور شیخ ہروی کے تعلقات پر چند اور حوالے۔

(ہماری زبان نئی دہلی، یکم جنوری ۹۴ ع، جلد ۵۳، شمارہ ۱، ص ۳ اور ٦)

یہ مضمون کی تیسری قسط ہے اس میں اقبال اور شیخ ہروی کے تعلقات پر مختلف حوالوں سے روشنی ڈالی گئی ہے۔

اکبر حیدری کشمیری

مخطوطہ دیوان حفیظ دہلوی،
مکتوبہ قبل از ۱۸۲۱ ع

ہماری زبان نئی دہلی، ۲۲ جنوری ۹۴ ع، جلد ۵۳، شمارہ ۳، ص ۱ اور ٦)

حفیظ دہلوی کے حالات زندگی اور ان کے دیوان کے ایک قلمی نسخے کا تعارف۔

اکبر حیدری کشمیری

کلیات میر کا ایک نادر الوجود مخطوطہ
(نسخۂ ادیب مرحوم، لکھنؤ)

(آجکل نئی دہلی، جون ۱۹۹۴ ع، جلد ۵۲، شمارہ ۱۱، ص ۸-۱۵)

مذکورہ نسخہ کا تفصیلی تعارف

امام مرتضیٰ نقوی

مرغوب دل۔ اردو کا ایک نو دریافت غیر مطبوعہ نسخہ

(معارف اعظم گڑھ، جولائی ۱۹۹۴ ع، جلد ۱۵۴، شمارہ ۱، ص ٦۱-٧٦)

مرغوب دل، سید محمد علی موسوی صفوی، شاہجہاں آبادی عرف نواب دولہا، کی تصنیف ہے جو مخطوطہ کی صورت میں، انٹرنیشنل بک ڈپو امروہہ کے مالک توفیق احمد قادری کے پاس محفوظ ہے۔ مضمون میں اسی مخطوطہ کا تعارف ہے۔

امانت شیخ

عبدالحق پونوی اور اُن کی غیر مطبوعہ نظم «شکوہ»

(نوائے ادب بمبئی، اپریل ۱۹۹۴ ع، جلد ۴۴، شمارہ ۱، ص ۴۱-۵٧)

عبدالحق پونوی کے حالات زندگی اور ان کے «شکوہ» کا تعارف۔

اندر ناتھ چودھری اختر الواسع

بنگالی ادب میں مسلمانوں کا حصہ

(آجکل نئی دہلی، جولائی ۱۹۹۴ ع، جلد ۱۲، شمارہ ۱۲، ص ۳-۷)

بنگالی ادب کی مختصر تاریخ اور اس کی نشو و نما میں مسلم علماء، صوفیہ نے جو حصہ لیا اس کی تفصیلات .

انصاری طیب

شاہان آصفیہ کا ذوق ادب

(ہماری زبان نئی دہلی، ۱۵ جنوری ۱۹۹۴ ع، جلد ۵۳، شمارہ ۳، ص ۲ اور ۷)

مذکورہ عنوان پر مضمون کی پہلی قسط.

(ہماری زبان نئی دہلی، ۲۲ جنوری ۱۹۹۴ ع، جلد ۵۳. شمارہ ۴، ص ۲-۳ اور ۷)

مضمون کی دوسری قسط

انور پاشا

اردو میں ڈرامے کی تنقید کا نقش اول، ڈراما پر ایک دقیق نظر

(ہماری زبان نئی دہلی، ۱۵ جولائی ۱۹۹۴ ع جلد ۵۳، شمارہ ۲۷، ص ۱-۲ اور ۷)

«ناٹک ساگر» اور «ڈرامہ پر ایک دقیق نظر» کا تقابلی مطالعہ، اُن کے تعارف کے ساتھ .

حامدی کاشمیری

نئی نفسیات، نئی شعری کائنات پر ایک نظر

(شاعر بمبئی، مارچ ۱۹۹۴ ع، جلد ۶۵، شمارہ ۳، ص ۱۶-۱۹)

اردو کی نئی شاعری کا تجزیہ، نئی نفسیات کی روشنی میں .

حقانی القاسمی

مولانا سعید حسرت عظیم آبادی

(معارف اعظم گڑھ، جولائی ۱۹۹۴ ع، جلد ۱۵۴، شمارہ ۱، ص ۵۱-۶۰)

حسرت عظیم آبادی کے حالات زندگی، اُن کی اردو، فارسی، عربی شاعری اور ان کی تصانیف کا جائزہ .

خلیق انجم

اردو کتابوں کی طباعت و فروخت کے مسائل

(آجکل نئی دہلی، مارچ ۱۹۹۴ ع، جلد ۵۲، شمارہ ۸، ص ۳-۶)

اردو کتابوں کی طباعت و فروخت کے مسائل کا جائزہ موجودہ تعلیمی نظام، اسکول، کالج اور اکیڈمیوں کی روشنی میں .

راج بہادر گوڑ

بھرتری ہری اردو میں

(ہماری زبان نئی دہلی، ۱۵ جنوری ۱۹۹۴ ع، جلد ۵۳، شمارہ ۳، ص ۸)

اقبال نے جگہ جگہ اپنے کلام میں سنسکرت کے مشہور شاعر بھرتری ہری کے حوالے دیے ہیں، مضمون میں اس شاعر کے حالات زندگی اور اردو میں اس کے مختلف حوالوں کا ذکر ہے۔

کالی داس گپتا

توقیت داغ

(شاعر بمبئی، جلد ۶۵، شمارہ ۱، ص ۶-۹)

داغ اور اُن کے واقعوں کے حالات زندگی اور ان کے ادبی کارناموں کا تذکرہ، تاریخ وار۔

ریحانہ سلطان

محمد بن عمر، ادبی و تحقیقی کارناموں کے آئینہ میں

(ہماری زبان نئی دہلی، ۱۵ جنوری ۱۹۹۴ ع، جلد ۵۳، شمارہ ۳۰، ص ۳ اور ۷)

محمد بن عمر، اکبر الدین صدیقی کے ہم عصر تھے، انہیں کی تحریروں کی مدد سے مقالہ نگار نے محمد بن عمر کے ادبی اور تحقیقی کارناموں پر روشنی ڈالی ہے۔

شکیل الرحمٰن

خمسۂ نظامی۔ چند مصور نسخے

(آجکل نئی دہلی، جولائی ۱۹۹۴، جلد ۱۳، شمارہ ۱۲، ص ۸-۱۳)

ہند و بیرونِ ہند کے مختلف کتب خانوں میں موجود خمسۂ نظامی کے متعدد مصور نسخوں کا تفصیلی تعارف۔

شمیم اختر

مولانا اسمٰعیل میرٹھی اور اُن کی فارسی، اردو مثنویات کا تقابلی جائزہ

(معارف اعظم گڑھ، جون ۱۹۹۴ ع، جلد ۱۵۳، شمارہ ٦، ص ۴۴۰-۴٦۰)

اسمٰعیل میرٹھی کے حالات زندگی اور اُن کے ادبی کارناموں کا جائزہ۔

صابر سنبھلی

«مختصر اردو لغت» ایک جزوی جائزہ

(شب خون الہ آباد، جنوری ۱۹۹۴ ع، جلد ۲۷، شمارہ ۱۷۴، ص ۴۳-۵۲)

ترقی اردو بیورو، نئی دہلی نے انجمن اسلام اردو ریسرچ انسٹی ٹیوٹ کے زیر نگرانی ایک اردو/اردو لغت تیار کرایا تھا۔ جو کئی سال بعد مختصر اردو لغت کے نام سے شائع ہوا۔ اس مضمون میں اِس لغت کی خوبیوں اور خامیوں کا جزوی جائزہ لیا گیا ہے۔

صدیقی سعادت علی

ظریف الملک بے تُکک رامپوری

(ہماری زبان نئی دہلی، یکم فروری ۹۴ ع۔ جلد ۵۳، شمارہ ۵، ص ۳)

بے تُکک رامپوری کے حالات زندگی اور ان کے کلام کا نمونہ۔

رام جی مل کپور رام سنبھلی

(آجکل نئی دہلی، جون ۱۹۹۴ ع، جلد ۵۲، شمارہ ۱۱، ص ۸-۱۶)

رام کے حالات زندگی، اور اُن کی شاعری پر ایک تحقیقی مضمون۔

صدیقی کمال احمد

بہادر شاہ ظفر کا کلام اپنا یا پرایا

(ہماری زبان نئی دہلی، ۸ فروری ۱۹۹۴ ع، جلد ۵۳، شمارہ ۶)

ظفر کے کلام کے متعلق بعض لوگوں کو شک ہے کہ وہ واقعی ظفر کا ہے یا ذوق کا، مضمون میں اِسی بات کی وضاحت کی گئی ہے، یہ مضمون کی پہلی قسط ہے۔

(ہماری زبان نئی دہلی، ۱۵ فروری ۱۹۹۴ ع، جلد ۵۳، شمارہ ۷، ص ۲-۳)

مضمون کی دوسری قسط

(ہماری زبان نئی دہلی، ۲۲ فروری ۱۹۹۴ ع، جلد ۵۳، شمارہ ۸، ص ۸)

مضمون کی تیسری اور آخری قسط۔

علیم صبا نویدی

دور نوابین آرکاٹ کا ایک مایہ ناز نقاد شاعر

(ہماری زبان نئی دہلی، ۸ مئی ۱۹۹۴ ع، جلد ۵۳، شمارہ ۱۸، ص ۸)

باقر آگاہ کے حالات زندگی اور اُن کی شاعری کا تعارف۔

فاروقی محمد خان

عہد سراج کا اورنگ آباد

(سب رس، حیدر آباد، جنوری فروری

۱۹۹۴ ع، جلد ۵۶، شمارہ ۱، ۲، ص ۴۳-۶۴)

سراج اورنگ آبادی کے دور کے تاریخی ثقافتی اور علمی ادبی حالات کا تفصیلی جائزہ

فاروقی شمس الرحمٰن

شعر شور انگیز

(شب خون الہ آباد، جنوری ۱۹۹۴ ع، جلد ۲۷، شمارہ ۷۲، ص ۵۹-۶۷)

میر کے شور انگیز اشعار کی شرح۔ (جاری)

(شب خون الہ آباد، اپریل مئی ۱۹۹۴ ع، جلد ۲۸، شمارہ ۳/۱۷۴، ص ۱۱-۲۲)

میر کے اشعار کی شرح۔ (جاری)

فہمیدہ بیگم

اردو کتابوں کی اشاعت اور ترقی اردو بیورو

(آجکل نئی دہلی، مارچ ۱۹۹۴ ع، جلد ۵۲، شمارہ ۸، ص ۱۸)

اردو کتابوں کی اشاعت کے سلسلہ میں ترقی اردو بیورو کی خدمات کا تذکرہ۔

قاضی عبید الرحمٰن ہاشمی

جدید اردو ہندی افسانہ

(کتاب نما دہلی، مئی ۱۹۹۴ ع، جلد ۳۴، شمارہ ۵، ص ۲۳-۳۲)

جدید اردو اور ہندی افسانوں میں جو مشترک قدریں پائی جاتی ہیں، ان کا جائزہ

محمد بدیع الزماں

اقبال کے کلام میں قرآنی آیات کے منظوم ترجموں کے اشارے

(معارف اعظم گڑھ، جولائی ۱۹۹۴ ع، جلد ۱۵۴، شمارہ ۱، ص ۴۲-۵۰)

اس مضمون میں اقبال کے کلام کے ایسے اشعار کے اشارے دیے گئے ہیں جن میں اقبال نے کسی مصرعے میں پوری آیت یا ہم معنی آیات کی ہو بہو منظوم ترجمانی کی ہے۔

علامہ اقبال اور مغربی مفکرین

(نوائے ادب بمبئی، اپریل ۱۹۹۴ ع، جلد ۴۴، شمارہ ۱، ص ۵۸-۷۷)

فکر اقبال پر مغربی مفکرین کے اثرات کا جائزہ۔ اس قسط میں افلاطون اور

خیابانِ ریحان کا اجمالی تعارف

(کتاب نما دہلی، مئی ۱۹۹۴ع . جلد ۳۴،
شمارہ ۵، ص ۱۱-۲۱)

خیابانِ ریحان کا تفصیلی تعارف. یہ ریحان الدین ریحان لکھنوی کی اردو مثنوی ہے. اس کا موضوع قصہ گل بکاؤلی ہے. اس مضمون میں ریحان کے حالات زندگی بیان کرنے کے بعد نسیم کی گلزار نسیم سے اس کا مقابلہ کیا ہے.

مسعود سراج

اقبال کی تاریخ گوئی

(سب رس حیدر آباد، مارچ اپریل ۹۴ع،
جلد ۵۶، شمارہ ۳-۴، ص ۱۷-۲۲)

اقبال نے متعدد بزرگوں کی وفات پر قطعات تاریخ کہے ہیں جیسے سر سید مہر حسن شاہ وغیرہ. اس میں انہی سب کا تعارف ہے

معین الدین عقیل

احمد دین کی ایک نادر اردو
کتاب "آئینۂ جاپان"

(ہماری زبان نئی دہلی، یکم جنوری ۹۴ع،
جلد ۵۴، شمارہ ۲، ص ۱ اور ۶)

گوئٹے کے اثرات کا ذکر ہے.

محمد علی خان

اردو دنیا کی تیسری بڑی زبان

(ہماری زبان نئی دہلی، ۱۵ جنوری ۹۴ع،
جلد ۵۳، شمارہ ۳، ص ۱ اور ۷)

یونسکو کے اعداد و شمار کی مدد سے بتایا ہے کہ چینی اور انگریزی کے بعد اردو تیسری زبان ہے جو دنیا میں سب سے زیادہ بولی جاتی ہے.

محمد کلیم الحق قریشی

آئینۂ جاپان کا تفصیلی تعارف اور احمد دین کی دوسری تصانیف کا تذکرہ.

مختار احمد خان

جمیل احمد خان جمیل سلطانپوری -
ایک غیر معروف شاعر

(ہماری زبان نئی دہلی، ۸ مئی ۱۹۹۴ع،
جلد ۵۳، شمارہ ۱۸، ص ۲-۳)

جمیل سلطانپوری کے حالات زندگی اور اُن کے کلام کا جائزہ.

نور الاسلام صدیقی

خسرو کے کلام میں تاریخی شہادتیں

(کتاب نما دہلی، مارچ ۱۹۹۴ ع، جلد ۳۴، شمارہ ۳، ص ۵٦-٦۳)

خسرو کے حالات زندگی اور اُن کی مثنویوں کا جائزہ تاریخی حقائق کی روشنی میں۔

وہاب اشرفی

جدید مغربی ادبی نظریات اور ہمارے نقاد

(شاعر بمبئی، اپریل ۱۹۹۴ ع، جلد ٦۵، شمارہ ۴، ص ٦-۸)

جدید مغربی ادبی نظریات کی روشنی میں ہمارے نقادوں نے اردو تنقید کو جو نئے زاویے دئیے ہیں، ان کا جائزہ۔

شخصیات

ادارہ

مالک رام پر مقالات

(آجکل نئی دہلی، اپریل ۱۹۹۴ ع، جلد ۵۲، شمارہ ۹، ص ۳-۳۲)

مالک رام پر حسب ذیل ادیبوں کے مقالات:

۱۔ مختار الدین احمد ۲۔ نثار احمد فاروقی
۳۔ ضیاء الدین اصلاحی ۴۔ محمد عبد العلیم
۵۔ ایم۔ حبیب خان ٦۔ کاظم علی خان
۷۔ سردار احمد علیگ

ادارہ

گوشۂ سید محمد مرتضی قادری

(سب رس حیدر آباد، جنوری، فروری ۱۹۹۴ ع، جلد ۵٦، شمارہ ۱، ۲، ص ۱۰-۴۱)

محمد مرتضی قادری کے حالات زندگی اور ان کے مضامین کا انتخاب۔

ادارہ

گوشہ پروفیسر جعفر نظام

(سب رس حیدر آباد، جون ۱۹۹۴ ع، جلد ۵٦، شمارہ ٦، ص ۸-۲۱)

پروفیسر جعفر نظام کے حالات زندگی اور ان کے مضامین کا انتخاب۔

ادارہ

گوشۂ سید عبد المنان

(سب رس حیدر آباد، مارچ اپریل ۹۴ ع، جلد ۵٦، شمارہ ۳-۴، ص ۳٦-۵۳)

ڈاکٹر سید عبدالمنان کے حالات زندگی اور اُن کے مضامین کا انتخاب۔

اصلاحی، ضیاء الدین

شیخ الحدیث مولانا عبیداللہ رحمانی (وفیات)

(معارف اعظم گڑھ، فروری ۱۹۹۴ع، جلد ۱۵۳، شمارہ ۲، ص ۱۴۸-۱۵۲)

مولانا عبیداللہ رحمانی کی شخصیت اور اُن کے کارناموں کا ذکر، ذاتی مشاہدات و تجربات کی روشنی میں۔

اصلاحی، ضیاء الدین

ڈاکٹر غلام محمد

(معارف اعظم گڑھ، فروری ۱۹۹۴ع، جلد ۱۵۳، شمارہ ۲، ص ۱۵۲-۱۵۶)

ڈاکٹر غلام محمد، حیدر آباد کے باشندہ تھے جو تقسیم ملک کے بعد کراچی چلے گئے اور وہیں انتقال فرمایا۔ مرحوم کے حالات زندگی اور اُن کے ایک خط کا انتخاب۔

اصلاحی، ضیاء الدین

مولانا شاہ عبدالرحیم مجددی

(معارف اعظم گڑھ، فروری ۱۹۹۴ع، جلد ۱۵۳، شمارہ ۲، ص ۱۵۶-۱۵۷)

جامعۃ الہدایہ کے بانی شاہ عبدالرحیم مرحوم کے حالات زندگی۔ ذاتی مشاہدات کی روشنی میں۔

جیلانی، عتیق

امتیاز علی عرشی اور بعض علمی مباحث

(معارف اعظم گڑھ، جون ۱۹۹۴ع، جلد ۱۵۳، شمارہ ۶، ص ۴۲۵-۴۳۹)

عرشی کی علمی، ادبی اور تحقیقی خدمات کا تفصیلی جائزہ۔

سید حامد حسن

سرہانے میر کے آہستہ بولو۔اعجاز صدیقی مرحوم۔ایک تاثر

(شاعر بمبئی، جلد ۶۵، شمارہ ۲، ص ۶-۷)

اعجاز صدیقی کی شخصیت اور ان کی علمی ادبی خدمات سے متعلق ایک تاثر۔

طیبہ بیگم

ابوالفضل سید شاہ رحمۃاللہ قادری حسن الحسینی

(سب رس حیدرآباد، مئی ۱۹۹۴ع، جلد

۵۶، شمارہ ۵، ص ۲۲-۲۷)

دکن کے ایک صوفی شاہ رحمت اللہ کے حالات زندگی.

عبدالرؤف خاں

شہنشاہ اورنگ زیب عالمگیر کا سنہ ولادت اور ابو طالب کا قطعۂ تاریخ

(معارف اعظم گڑھ، مارچ ۱۹۹۴ ع،
جلد ۱۵۳، شمارہ ۲، ص ۱۹۹-۲۱۲)

فن تاریخ گوئی کے اصول و مبادیات کی روشنی میں، عالمگیر کے سنہ ولادت سے متعلق ابو طالب کلیم کے قطعۂ تاریخ پر تفصیلی بحث.

کاوش بدری

قدیم ٹامل ناڈو اور اس کے موجودہ عربی مدارس اور کتب خانے

(معارف اعظم گڑھ، فروری ۱۹۹۴ ع،
جلد ۱۵۳، شمارہ ۱، ص ۱۲۶-۱۴۴)

قدیم ٹامل ناڈو (کرناٹک) کی ہندو اور مسلم حکومتوں کا ذکر، اور اس کے موجودہ عربی مدارس اور کتب خانوں کا تفصیلی تعارف.

گیان چند جین

مرحوم مالک رام کا مذہب،
ناتھو رام سے عبدالمالک تک

(ہماری زبان نئی دہلی، ۲۲ فروری ۹۴ ع،
جلد ۵۳، شمارہ ۸، ص ۱ اور ۶)

مالک رام ہندو تھے یا مسلمان، مختلف ادیبوں کی زبانی اس کا جائزہ.

محمد یوسف

قطب العالم سید برہان الدین ابو محمد عبداللہ بخاری

(معارف اعظم گڑھ، مارچ ۱۹۹۴ ع،
جلد ۱۵۳، شمارہ ۳، ص ۱۹۰-۱۹۸)

قطب العالم کے حالات زندگی اور اُن کے فیضان کا ذکر، ان کی شاعری کے نمونہ کے ساتھ.

محمد مصعب فیروز

سر شاہ محمد سلیمان

(تہذیب الاخلاق، علی گڑھ، نومبر ۹۳ ع،
جلد ۱۲، شمارہ ۱۱، ص ۳۹-۴۸)

چیف جسٹس سر شاہ محمد سلیمان کے حالات زندگی، اور اُن کی عدالتی و علمی خدمات کا تذکرہ

ندوی، سید احتشام احمد

نجیب محفوظ کی عربیت پسندی

(سب رس حیدر آباد، جنوری فروری ۱۹۹۴ ع، جلد ۵۶، شمارہ ۱-۲، ص ۶۳-۶۵)

مشہور مصری ادیب نجیب محفوظ کے ادب کی تفسیر، مصری سیاست اور تاریخ افسانوی کے پس منظر میں۔

ندوی، محمد خبیر

حکیم عبدالقوی دریابادی۔ کچھ یادیں کچھ باتیں

(تہذیب الاخلاق، علیگڑھ، نومبر ۹۳ع، جلد ۱۲، شمارہ ۱۱، ص ۱۹-۲۵)

حکیم عبدالقوی کے حالات زندگی اور اُن کی دینی، سماجی، صحافتی، تصنیفی اور تالیفی خدمات کا تذکرہ۔

متفرقات

اکبر علی

شخصیت کیا ہے؟

(آموز گار جالگاؤں، مارچ ۱۹۴۴ ع، جلد ۱۳، شمارہ ۳، ص ۱۳-۲۲)

شخصیت سے کیا مراد ہے، اور اس کے بنانے میں کون کون سی خصوصیات کام کرتی ہیں۔ اُن کی تفصیل۔

بشمبھر ناتھ پانڈے/عبداللطیف محمد شریف

مندروں سے متعلق اورنگ زیب کے فرامین

(البلاغ بمبئی، اگست ۱۹۴۴ ع، جلد ۵، شمارہ ۱، ص ۲۵-۲۹)

پانڈے جی کو اپنی تحقیق کے دوران، مندروں سے متعلق اورنگ زیب کے فرامین ملے اُن کی تفصیل، پس منظر کے ساتھ۔ (جاری)

رام لعل نابھوی

سنسکرت سے ماخوذ عربی، فارسی اور اردو کا ادب

(معارف اعظم گڑھ، مئی ۱۹۹۴ ع، جلد ۱۵۳، شمارہ ۵، ص ۳۶۸-۳۸۵)

مذکورہ مضمون کی دوسری قسط، اس میں سنسکرت سے ماخوذ فارسی کتابوں کی تفصیلات درج ہیں۔

رام لعل نابھوی

سنسکرت سے ماخوذ عربی، فارسی اور اردو ادب

شمشاد حسین

خوابوں کی حقیقت

(کتاب نما دہلی ، مارچ ۱۹۹۴ ع ، جلد ۳۴ ، شمارہ ۳ ، ص ۵۲-۵۵)

خوابوں کی اصلیت کے متعلق فرائڈ اور دوسرے مغربی مفکرین نے جن خیالات کا اظہار کیا ہے اُن کا خلاصہ ۔

طیب انصاری

حیدرآباد عماد سالار جنگی کے آئینہ میں

(نوائے ادب ، بمبئی ، اپریل ۱۹۹۴ ع ، جلد ۴۴ ، شمارہ ۱ ، ص ۲۹-۴۰)

« عماد سالار جنگی » حیدرآباد کے حالات پر مولوی محمد اسمٰعیل کی لکھی ہوئی ایک تاریخ ہے جس کا قلمی نسخہ سالار جنگ میوزیم میں محفوظ ہے ، اسی کا تفصیلی تعارف اِس مضمون میں درج ہے ۔

منظور عارف

تدریس اور ابلاغ

(آموزگار جلگاؤں ، مئی ۱۹۹۴ ع ، جلد شمارہ ۵ ، ص ۱۷-۲۱لم

اچھی تدریس کا بنیادی مقصد کیا ہے اور اس سے ابلاغ کا کام کس طرح لیا جاسکتا ہے ۔ اس کی تفصیل ۔

(معارف اعظم گڑھ ، جون ۱۹۹۴ ع ، جلد ۱۵۳ ، شمارہ ٦ ، ص ۴٦۱-۴۷۱)

مذکورہ مضمون کی تیسری قسط ، اس میں اردو کتابوں کا ذکر ہے ۔

سلمان عباسی

غزالی مشہدی

(نوائے ادب ، بمبئی ، اپریل ۱۹۹۴ ع ، جلد ۴۴ ، شمارہ ۱ ، ص ۱-۲۸)

سولھویں صدی عیسوی میں جب ایران کے شعراء بے سہارا ہوگئے ، تو اُن میں سے اکثر و بیشتر ہندوستانی بادشاہوں کی سرپرستیوں کا حال سن کر ہندوستان چلے آئے ۔ جن میں سے ایک غزالی مشہدی بھی ہے ، غزالی مشہدی کے حالات اور اس کی شاعری کا جائزہ ۔

سید محمد سلیم

سندھ میں بھگوت گیتا کا دو سو سال پرانا اردو مخطوطہ

(معارف اعظم گڑھ ، مارچ ۱۹۹۴ ع ، جلد ۱۵۳ ، شمارہ ۳ ، ص ۲۱۳-۲۱٦)

شاہ ولی اللہ اورینٹل کالج ، منصورہ کے دارالکتب میں موجود بھگوت گیتا کے دو سو سال پرانے مخطوطہ کا تفصیلی تعارف ۔

• • •

مطبوعات و تالیفات

پروفیسر سید نجیب اشرف ندوی

- لغات گجری (مرتبہ)
- رقعات عالمگیر (مرتبہ)
- مقدمۂ رقعات عالمگیر (مولفہ)
- تاریخ ادب عربی (ترجمہ)
- برطانوی ہند کا نظام سیاسی (ترجمہ)
- سوراج (ترجمہ)
- رہنمائے صحت (ترجمہ)
- ترک موالات دوسرے ممالک میں (ترجمہ)

ڈاکٹر سید ظہیر الدین مدنی

- ولی گجراتی (مولفہ)
- نورالمعرفت (مرتبہ)
- غزل ولی تک (مولفہ)
- اردو ایسیز (مرتبہ)

پروفیسر نظام الدین ایس گوریکر

- اردو مراٹھی شبد کوش (مرتبہ)
- نوائے وقت (مولفہ)
- گلمپسیز آف اردو لٹریچر (مولفہ)
- طوطیان ہند (مرتبہ)
- انڈوایران ریلیشنز: کلچرل اسپیکٹس (مولفہ)
- انجمن اسلام صد سالہ تقریبات کی روداد (مرتبہ)
- مہاراشٹرہ میں اردو کا مقام (مرتبہ)

جناب عبدالرزاق قریشی

- نوائے آزادی (مرتبہ)
- مرزا مظہر جان جاناں (مولفہ)
- مکاتیب مرزا مظہر (مرتبہ)
- مبادیات تحقیق (مولفہ)
- راگ مالا (مولفہ)

نقطے اور شوشے مصنفہ ڈاکٹر عابد پشاوری

مخطوطات جامع مسجد بمبئی مرتبہ ڈاکٹر حامد اللہ ندوی

مقالہ نما مرتبہ محترمہ رقیہ انعامدار

نوائے ادب، بمبئی

FORM : IV - ROLL NO : VIII

Registration No 32009/50 — رجسٹریشن نمبر ۳۲۰۰۹/۵۰

مقام اشاعت	انجمن اسلام اردو ریسرچ انسٹی ٹیوٹ ۹۲ دادا بھائی نوروجی روڈ بمبئی (۱)
نوعیت اشاعت	ششماہی
نام پرنٹر	جناب عبدالمجید پالکا، بی کام (آنرز)
قومیت	ہندوستانی
پتہ	انجمن اسلام اردو ریسرچ انسٹی ٹیوٹ ۹۲ دادا بھائی نوروجی روڈ بمبئی (۱)
نام پبلشر قومیت پتہ	ایضاً
نام ایڈیٹر	پروفیسر نظام الدین ایس گوریکر ایم اے، پی ایچ ڈی، ڈی لٹ
قومیت	ہندوستانی
پتہ	انجمن اسلام اردو ریسرچ انسٹی ٹیوٹ ۹۲ دادا بھائی نوروجی روڈ بمبئی (۱)
نام پتہ مالک رسالہ	ایضاً

میں عبدالمجید پالکا تصدیق کرتا ہوں کہ جو معلومات اوپر دی گئی ہیں وہ میرے علم میں صحیح ہیں۔

عبدالمجید پالکا

• • •

All remittances be sent & correspondence be made to
Prof. N. S Gorekar, MA, PhD, DLitt
Director
Anjuman-i-Islam Urdu Research Institute
92 Dadabhoy Nowroji Road, Bombay-400 001

•

ANNUAL SUBSCRIPTION

Inland : Rs. fifty • Foreign : £ 10

انجمن اسلام اردو ریسرچ انسٹی ٹیوٹ

(بمبئی یونیورسٹی سے فروری ۱۹۴۷ء میں الحاق ہوا)

اغراض و مقاصد

۱ پوسٹ گریجویٹ تعلیم و تحقیق کا انتظام کرنا
۲ تحقیقی کام کرنے والے طلبہ کی اعانت کرنا
۳ تحقیقاتی کام کرنے والے اداروں اور یونیورسٹیوں سے تعاون کرنا
۴ ایک جامع کتب خانہ اور دارالمطالعہ کا قیام کرنا
۵ مختلف کتب خانوں میں اردو کے مخطوطات کی فہرست کو ترتیب دینا
۶ نایاب مخطوطات و مطبوعات کی اشاعت کرنا
۷ اردو سے متعلق ایک علمی و تحقیقاتی مجلہ کا اجراء کرنا
۸ سیمیناروں اور کانفرنسوں کا انعقاد کرنا
۹ اردو ودیگر متعلقہ زبانوں کے فروغ کے سلسلہ میں ہر امکانی کوشش کرنا

• • •

نوائے ادب، بمبئی

(۱۹۵۰ء)

مدیر

پروفیسر نظام الدین ایس گوریکر

(سال میں دو بار اپریل اور اکتوبر میں شائع ہوتا ہے)

خصوصیات

۱ اردو ومتعلقہ زبانوں و ادبیات سے متعلق مختلف پہلوؤں پر بحث و تحقیق
۲ گجرات و دکن کی غیر مطبوعہ اردو تصانیف کی بالخصوص اشاعت
۳ اردو ودیگر متعلقہ زبانوں سے متعلق تحقیقاتی کاموں کی اطلاع
۴ اردو کے علمی و ادبی رسائل کے مضامین کی تلخیص و اشاعت
۵ اردو و دیگر کتب پر نقد وتبصرے

(سالانہ چندہ : ۵۰ روپیے)

•

نوائے ادب کے مدیران

پروفیسر سید نجیب اشرف ندوی (۱۹۵۰ سے ۱۹۵۵)
ڈاکٹر سید ظہیر الدین مدنی (۱۹۵۶ سے ۱۹۶۷)
جناب عبدالرزاق قریشی (۱۹۶۸ سے ۱۹۷۵)
پروفیسر نظام الدین ایس گوریکر (۱۹۷۶ سے جاری)

REGISTRATION NO. : 32009/50

NAWA-E-ADAB

(Bi-annual)

VOLUME . XXXXIV
OCTOBER
1994

ANJUMAN-I-ISLAM
URDU RESEARCH INSTITUTE
92, Dadabhoy Nawroji Road, Bombay 400 001